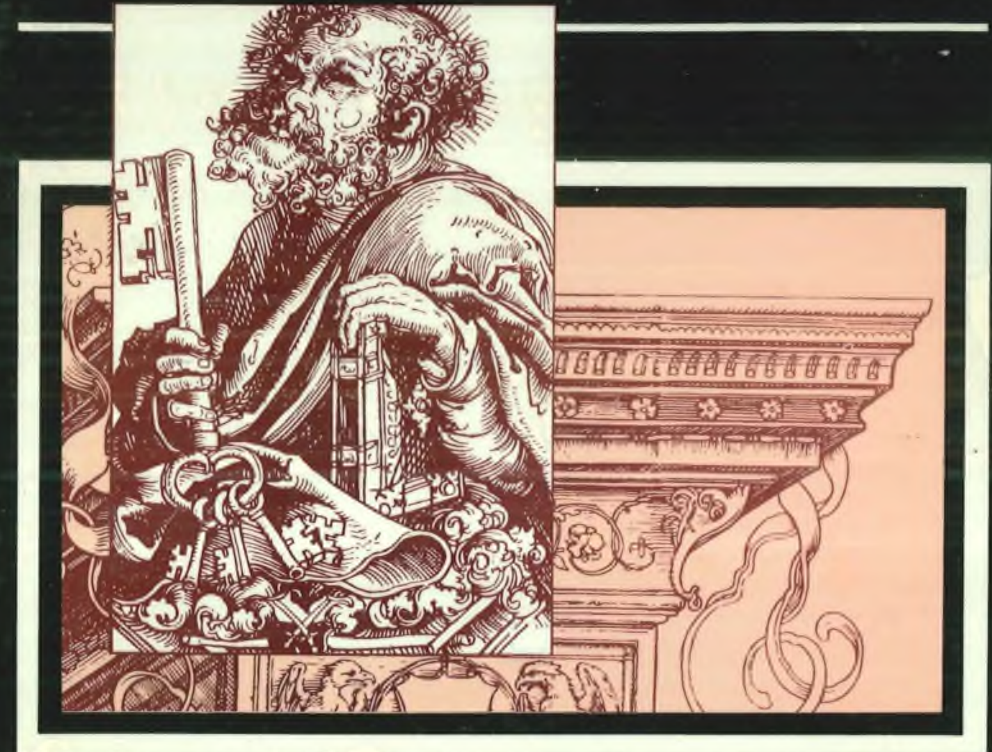
Cristianismo y cultura clásica

Charles N. COCHRANE

fce



Fondo de Cultura Económica • Sección de Obras de Historia

CHARLES NORRIS COCHRANE

Cristianismo y cultura clásica

La caída de Roma fue la de una idea que se creyó eterna. Fue el desplome del sistema de vida fundado en un complejo de ideas que es lícito identificar con el clasicismo y sus valores: *humanitas, romanitas.* Las deficiencias de la Ciudad de los Hombres afloraron hacia el siglo III y tarde o temprano habrían de conducir a la ruina del sistema. Deseosos de dar nueva vida al edificio fundado en el gobierno y la propiedad *(imperium* y *dominium)* los emperadores romanos así lo reconocieron y pactaron con las fuerzas del cristianismo dando origen al cesaropapismo. ¿Era posible conciliar clasicismo y cristianismo, viable acordar las pretensiones de una Ciudad de los Hombres encaminada a la paz y la plenitud temporales y una Ciudad de Dios que proponía una paz que no era de este mundo, una plenitud que trascendía cuerpos y corpus? Si bien el cristianismo contenía elementos que bien hubieran podido ser empleados para dar nuevo vigor al viejo orden establecido por los césares, alojaba también ingredientes de carácter explosivo y que sin duda bastaban para pulverizar la ya debilitada fe en los ideales clásicos.

En *Cristianismo y cultura clásica*, el historiador Charles Norris Cochrane —sólido y brillante investigador discípulo de Collingwood— aborda desde el interior el proceso de la incurable, larga decadencia del Imperio romano. Reconstruye la progresiva autoinvali-

(Pasa a la segunda solapa)

(Viene de la primera solapa)

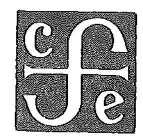
dación de la cultura greco-romana, sigue al detalle la agonía interminable del Imperio, pero sobre todo analiza el gradual desplazamiento de la romanidad hacia el cristianismo hasta quedar aniquilada como conjunto eficiente de principios vitales y cívicos. En *Cristianismo y cultura clásica* se traslapan e iluminan mutuamente el desmoronamiento del clasicismo, agente de cohesión social y política, y el crecimiento y auge doctrinal y potencial del cristianismo en una exposición histórica y cultural que gira alrededor de dos ejes, Cicerón y San Agustín. De la propiedad privada como fundamento del Imperio y la romanidad al cristianismo como religión de Estado, *Cristianismo y cultura clásica* registra y describe las causas y mecanismos de un derrumbe —el imperial romano— al tiempo que delínea el nacimiento de un nuevo mundo, el cristianismo feudal. Queda descubierto en esta obra el árbol genealógico de toda una cultura, la línea ininterrumpida que va desde Augusto, Virgilio, Cicerón, Tito Livio, Salustio y Juvenal hasta Plotino, Teodosio, Atanasio y San Agustín. Filosofía, historia, teología, política, pedagogía, economía, jurisprudencia y administración confluyen constituyendo una obra fundamental donde se contrastan las estructuras de la vida cotidiana con sus fundamentos teóricos e imaginarios, la civilización con la cultura y la vida con el pensamiento. De ahí que *Cristianismo y cultura clásica* sea un libro de historia de la cultura en el sentido más estricto, generoso y noble del término.

CRISTIANISMO
y
CULTURA CLASICA

por

CHARLES NORRIS COCHRANE

traducción de José Carner



FONDO DE CULTURA ECONOMICA

MEXICO - MADRID - BUENOS AIRES

Primera edición en inglés, 1939
Segunda edición en inglés, revisada y corregida, 1944
Primera edición en español, 1949
Primera reimpresión en España, 1983

Título original:
Christianity and Classical Culture

Avda. de la Universidad, 975. 003100 México, D. F.
Ediciones F.C.E. España, S. A.
Vía de los Poblados, s/n. (Indubuilding-Goico, 4.º) Madrid-33

I.S.B.N.: 84-375-0235-7
Depósito legal: 8.177-1983

Impreso en España



PREFACIO

Tiene esta obra por tema la revolución que vino a producirse en el pensamiento y en la acción mediante el impacto del cristianismo en el mundo romano. Asunto es éste de grande importancia, pero que no ha recibido la atención que merece, especialmente por parte de las gentes doctas de habla inglesa. Finca en parte la razón de este descuido en el carácter bastante especial de los problemas en ello involucrados, y, sin embargo, por otra parte, en el hecho de admitirse una distinción entre las áreas investigables, que resulta, siquiera a mi entender, enteramente arbitraria y en modo alguno autorizada por el verdadero curso de los acaecimientos.

Me he aventurado a desafiar en esta obra la convención admitida, y a intentar un paso gradual del mundo de Augusto y Virgilio hacia el de Teodosio y Agustín. Me doy clarísima cuenta de mi temeridad al embarcarme en semejante empresa. Pero me indujo a dedicarme a ella tanto su intrínseco interés como la luz que esparce sobre los desarrollos subsiguientes de la cultura europea. Y me alentó a dicho propósito la convicción de que, por arduos que fueran los puntos debatidos de religión o de filosofía que me salieren al paso, no podía dejarlos de mano el historiador, como no fuera a expensas de pasar por alto lo que asumió categoría central en los sucesos de aquella época.

En asunto tan espacioso e intrincado, se hizo indispensable trazar una delimitación un tanto rígida del área de estudio. Tomé pues, como punto de partida, el imperio de Augusto, con su reivindicación de "eternidad", por su hallazgo de la expresión definitiva y final del orden clásico. No es ello dar a entender que la obra de Augusto fuese, en sentido alguno, nueva. Al contrario, no fué más que la culminación de un esfuerzo que había comenzado, con siglos de anterioridad, en la Hélade: el de crear un mundo que consintiera seguridad a la civilización; y, desde este punto de vista, la única originalidad demostrada por el emperador fué la del método. En dicho sentido, no obstante, cabe aceptar lo por él establecido como última empresa, y no la menos impresionante, de lo que podríamos arriesgarnos a llamar "política creadora".

La historia del cristianismo grecorromano se resuelve en gran parte en crítica del referido empeño y de las ideas en que se basó: esto es, en si era hacedero alcanzar una meta de libertad, paz y seguridad permanentes mediante la acción política, y, por modo especial, mediante la sumisión a la "virtud y fortuna" de un jefe político. Censuraron los cristianos tal idea, con vigor y persistencia uniformes. Para ellos, el Estado, lejos de constituir el sumo instrumento de la emancipación y perfectibilidad humanas, era camisa de fuerza justificable cuando más como "remedio para el pecado". Estimaban que considerarlo de otra suerte era incurrir en la más grosera superstición.

Y ésta derivaba, según los cristianos, de la admisión de una lógica deficiente, la del "naturalismo" clásico, a la que atribuían los característicos *vitia* de aquel mundo. Y a propósito de ello es importante advertir que no se revolvían contra la naturaleza, sino contra la pintura de ella elaborada por la *scientia* clásica, juntamente con sus implicaciones en lo que toca a la vida práctica. Y lo que pedían era una revisión radical de los primeros principios como asiento de una cosmología y antropología adecuadas. Sustentaban que la base para tal revisión se hallaba en el *logos* de Cristo, concebido como revelación, no de una verdad "nueva", sino de una verdad antigua como las montañas, y como ellas duradera. Aceptábanla como respuesta a la promesa de un esclarecimiento y poder que habrían de extenderse a la humanidad, y, por ello, como fundamento de una nueva física, de una nueva ética, y, sobre todo, de una nueva lógica, la lógica del progreso humano. En Cristo, pues, sostenían poseer un principio de entendimiento superior a cuanto existiera en el mundo clásico. Y en aras de tal convicción estaban dispuestos a resistir o a perecer.

En modo alguno es cosa mía, como historiador, pronunciarme sobre la final validez de las afirmaciones cristianas en su oposición a las del clasicismo. Mi tarea es sencillamente la de consignar aquellas afirmaciones como parte esencial del movimiento histórico que he procurado describir. Y lo llevé a cabo lo mejor que supe, dejando que los protagonistas de uno y otro lado hablaran, en cuanto fuera posible, por sí mismos. Aún me hubiera parecido menos apropiado osar la aplicación de puntos esenciales, debatidos en los cuatro primeros siglos, a nuestra propia edad infausta. Con todo, para los que buscaren solución a estos problemas, conviene siquiera indicar que no hallarán respuesta a ellos en ningún intentado renacimiento de conceptos arcaicos relacionados con la vida de la antigüedad clásica. Ello no significa rebajar el valor de los logros grecorromanos, y mucho menos su atento y allegado

estudio. Al contrario, este último permitirá verlos en una perspectiva que, a lo que entiendo, los aventajará inconmensurablemente en precio y significación. Como los cristianos (con cierta falta de generosidad) lo expresan, el mejor acercamiento a la verdad es el que pasa por el estudio del error. Y, desde este punto de vista, no puede negarse que los grandes clásicos fueron todos y cada uno espléndidos pecadores. Así su obra queda en "posesión para siempre", si no del todo en el sentido por ellos imaginado, por lo menos como documento imperecedero de ideas y aspiraciones habidas, en el que siempre valdrá por capítulo de importancia única en el proceso de la experiencia humana.

La obra presente lo es de interpretación. Como tal, se basó ante todo en un estudio del material relevante de la literatura antigua, y fueron reducidas al mínimo las citas de autores modernos. Apenas si es posible medir las propias obligaciones hacia aquellos sabios cuyos trabajos contribuyeron a derramar luz sobre diferentes aspectos del tema. Espero, a pesar de ello, no haber omitido el propio reconocimiento de las tales en casos específicos. Y deseo, en fin, expresar mi gratitud a varios miembros de mi antigua Universidad que vieron, en todo o en parte, este manuscrito, y cuyas observaciones críticas me permitieron evitar muchos errores, tanto de forma como de contenido. Mi agradecimiento va, señaladamente, al Profesor R. G. Collingwood y a Mr. R. Syme, por la ayuda que me dispensaron.

C. N. C.

Oxford, julio de 1939.



PARTE I

RECONSTRUCCIÓN

I

PAX AUGUSTA: LA REPÚBLICA RESTAURADA

"INCÚMBAME el privilegio de establecer sana y salva la república en sus cimientos, y alcance el suspirado fruto de que se me conozca por autor de la constitución ideal, y lléveme a la tumba la esperanza de que no habrán de ser perecederas las bases por mí asentadas." [1] Por tales palabras, que traducen al lenguaje corriente de la esperanza humana las formales profesiones del *Monumentum Ancyranum,* cuéntase haber expresado el emperador Augusto la ambición de su vida y fundado su título a un lugar en la historia. Abrigaba el deseo de ser recordado como fundador segundo, como el varón que emprendiera restaurar y consolidar la república, dándole una constitución adecuada a sus necesidades presentes y futuras. Y, en prueba de que hasta cierto punto se vieron conseguidas sus ambiciones, sabemos que sus sucesores, uno tras otro, juraron administrar su cargo *ex praescripto Augusti,* a la vez que asumieron su nombre. Así, pues, si el nuevo César no pudo empinarse hasta la grandeza en su más amplio sentido, sí mereció su favor en el más angosto. Porque al fin descubrió lo que había escapado a anteriores estadistas, la fórmula que cerraba la revolución y ponía al imperio en la ruta que debía seguir al menos por doscientos años.

No es para sorprender que el principado resultara con visos de enigma. Su creación fué logro de un hombre que llevaba en el sello de su anillo la imagen de la Esfinge, y cuya carrera, según su propio reconocimiento, suponía el deliberado desempeño de un papel. El principado, en sus orígenes intrusión en la máquina del gobierno, estaba

[1] Suetonio, *Aug.* 28: "ita mihi salvam ac sospitem rem publicam sistere in sua sede liceat atque eius rei fructum percipere quem peto ut optimi status auctor dicar et moriens ut feram mecum spem, mansura in vestigio suo fundamenta rei publicae quae iecero".

destinado a convertirse una primera vez en el nudo del absolutismo burocrático y militar de los pseudo-Antoninos y luego en el dinastismo teocrático de Diocleciano y Constantino. No es, pues, de extrañar que luego se aprecien tales elementos en el sistema inicial de Augusto. Desde este punto de vista, la "destrucción de la ciudadanía como concepto significativo" coincidiría más o menos definidamente con la caída de la república; y por ende "todo lo nuevo y señalado en el desenvolvimiento político de Roma" vendría a resultar "obscurecido por el proceso que lo redujo a la forma de esas monarquías orientales de las que ya el mundo había presenciado suficientes ejemplos".[2]

Tales apreciaciones no son exclusivas de los tiempos modernos. Ya en el primer siglo no había acuerdo entre varones avisados en lo tocante al verdadero carácter del principado, y se enconaba la discusión sobre si convenía aceptarlo por lo que profesaba ser o había que estimarlo como plan hábilmente disfrazado de dominación personal.[3] Y, de nuevo, a principios del siglo tercero, cuando la marea se encaminaba hacia el militarismo y la burocracia, y se incubaba una nueva revolución romana, los observadores contemporáneos profesaron hallar en las prerrogativas de Augusto un precedente para las reclamadas por la casa de los Septimios, o, al menos, achicaron las diferencias substanciales entre ambas;[4] lo propio que los autócratas del más bajo Imperio se identificaron en el nombre con los Césares Romanos, aunque los verdaderos antecedentes espirituales del bizantinismo se asentasen en una mezcla indiscriminada de dinastismo asiático y derecho divino hebreo.

Ello no obstante, mantener que "los aspectos del absolutismo oriental, aunque velados, figuraban todos en el gobierno de Augusto" es menguar la justicia que se debe a su obra. Porque ello es considerarla, no tanto en términos de su real carácter y finalidad, como de la némesis que había de serle deparada dos siglos después. Propiamente considerados, los acaecimientos consecutivos a la caída de Cómodo atestiguan la derrota, antes que el cumplimiento, de la esperanza augustana, el fracaso de la idea a que, en la *Pax Augusta*, se había afanado el Emperador en dar expresión permanente y final. Pruebas de este fracaso se revelan dondequiera en los fenómenos intelectuales y morales de la época. En su apostasía de los principios de Augusto, los hombres, como

[2] R. M. MacIver, *The Modern State*, p. 110.

[3] Tácito presenta esmeradamente los argumentos de ambos campos (*Ann.* i. 9 y 10: "multus hinc ipso de Augusto sermo", etc.).

[4] Por ejemplo, Dio Casio, liii. 17, donde define el principado como "pura monarquía".

ciegos, iban buscando a tientas, para su vivir, una nueva fórmula dominante. Estaba el Panteón atestado, al borde de la asfixia, de una legión de deidades extranjeras. Círculos cortesanos de suma influencia oían atentamente los delirios de los teósofos del Asia. La astrología gozaba de tal boga, que se vieron obligados a condenarla los emperadores, lo que culminó en el fiero ataque de Diocleciano "queda prohibido todo el arte execrable de los *mathematici*" (*tota damnabilis ars mathematica interdicta est*). Caudillos de breve duración, esporádicamente abandonados en todas las fronteras, intentaron evadir su destino al favor de extrañas concepciones espirituales enraizadas en la vida del Oriente. Con oriental fanatismo, un príncipe, Heliogábalo, se atrevió a deponer a *Iuppiter Optimus Maximus* en favor del Baal emesano (*Sol Invictus Elagabal*). Otro de ellos, Alejandro Severo, con auténtica indiferencia clásica, incluyó a Cristo entre los dioses que habrían de ser adorados en su capilla particular. Otro aún, Aureliano, recabó para sí un tanto del prestigio de la revivida monarquía persa al asumir la diadema del Sol Invencible. Diocleciano y Maximiano consagraron solemnemente a Mitra como suma deidad tutelar del imperio, y se dieron a sí mismos traza de imágenes suyas en la tierra. Así, pues, la crisis del siglo tercero lo fué de desesperación; vino a resolverse la desintegración en caos, y la bancarrota del sistema augustano se hizo al fin patente cuando el imperio fué captado por la sindicatura de Constantino.

Por otra parte, y a pasar de los peligros e incertidumbres a que dió origen, la crisis surgida en el principado puede ser considerada, en su conjunto, como crisis de ajuste, durante la cual jamás perdieron las gentes la esperanza de conservar los elementos esenciales de la herencia clásica. Tal, en realidad, había sido precisamente el propósito de Augusto; su obra acredita un esfuerzo hercúleo para resolver los problemas de su época en términos coherentes con el pensamiento y aspiraciones de tal herencia. Viéndolo así, su problema consistía en asociar la noción de poder a la de servicio, y, de esta suerte, a un tiempo, justificar la ascendencia de Roma en el Mediterráneo y la de los Césares en Roma. Considerarlo en esta forma, es no sólo reconocer en el fundador un deseo inequívoco de reconciliar las nuevas demandas del imperio con las antiguas reivindicaciones de la libertad cívica, sino además descubrir las posibilidades del clasicismo como base para el buen vivir, y ello en un período que fué característicamente definido como el más feliz y próspero en la historia del género humano.[5]

[5] Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Bury (1896), cap. iii, p. 78.

Contemplado según se ha dicho, el principado surge como consecuencia de más de un siglo de trepidación civil, cuyo origen cabe remontar por buen trecho hasta las guerras de conquista en ultramar. En todo el tiempo en que sus actividades se confinaron a Italia, los romanos habían conservado el carácter de una sociedad campesina, y los impulsos de aseveración individual, por más poderosos que fueran, se sentían atraíllados por el egotismo conjunto del ideal cívico. Pero con el derrocamiento de Cartago y los reinos del Oriente helenístico, hízose en breve notorio que el espíritu que había servido para crear el imperio carecía de ingrediente que alcanzara a frenar su propio exceso. En la ebriedad del vino de la victoria, empezaron los romanos a explotar su posición de señores del mundo, pero con resultados casi tan desastrosos para ellos como para sus víctimas. Porque al paso que el imperio, hasta entonces modelo de justicia y de acción benéfica, era de esta suerte convertido en instrumento de intolerable opresión, la traza de la propia sociedad romana se vió radicalmente transformada.[6] En esa transformación podemos advertir la génesis de las fuerzas divisorias que habían de sacudir los cimientos de la concordia pública y dejar la república en ruinas. Tales fuerzas adquirieron su encarnación suprema en Julio César.

En este aspecto la carrera de César viene a ser la culminación de la fiera lucha entre izquierda y derecha que constituye la fase final de la historia republicana; fué él, según el dicho de su biógrafo, la perdición de los *optimates*.[7] A ello le destinaba, no menos que su temperamento e inclinación, su vinculación hereditaria a la familia de Mario. Con otros supervivientes del terror de Sila, se había apartado de Roma en su mocedad, durante la dictadura. Pero desde el momento de su vuelta a la urbe, en el año 78 a. c., se dedicó a reanimar y dirigir las fuerzas de la democracia. Y en ello, aun manteniéndose alejado de albures prematuros y mal sopesados, como los corridos por el cónsul Lépido, no perdió ocasión de anunciarse como esperanza de los *populares*.[8] Aprovechó la coyuntura de las exequias de su tía para recordar los servicios públicos de Mario.[9] Fué valedor del movimiento que condujo, en el año 70 a. c., a la restauración del poder tribunicio.[10] Los descendientes de los por Sila proscritos habían sido privados para siempre de sus bienes y derechos civiles; César agitó audazmente la opinión para que se los devolvieran. A fin de establecer la ilegalidad del llamado

[6] Salustio, *Cat.* 10. 6: "civitas immutata; imperium ex iustissimo atque optimo crudele intolerandumque factum".

[7] Suetonio, *Jul.* 1.

[8] *Ib.*, 3. [9] *Ib.*, 6. [10] *Ib.*, 5.

decreto final o declaración de la ley marcial por el senado, reivindicando de esta forma el exclusivo título popular a la jurisdicción en casos susceptibles de la última pena, instigó que se encausara a Rabirio, viejo obscuro, a quien se atribuía el asesinato, durante los disturbios del año 100 a. c., del jefe popular Saturnino. Al mismo tiempo se distinguía por la esplendidez de su vida; y, mediante la pródiga distribución de favores personales, rápidamente congregaba a su alrededor los elementos de un *Tammany Hall* romano[11] El éxito de sus métodos vino a patentizarse conspicuamente cuando en el año 64 a. c. se vió elegido *Pontifex Maximus* contra una oposición aristocrática muy poderosa. A ese triunfo siguió dos años después una pretura con su concomitancia: un mando militar en España.[12] Tras éste vendría, a su debido tiempo, el consulado, como lo llamaban los ingenios, de "Julio y César".[13] En el histórico debate de diciembre del 63 a. c. sobre el castigo de los secuaces de Catilina, César, como pretor electo, se arriesgó a defender a los conspiradores ante el senado y a instar de éste que mitigara la sentencia de muerte para los tales propuesta. Tal fué la ocasión en que, según Plutarco, la aristocracia "perdió la coyuntura de exterminar la víbora que llevaba en su seno". En breve se hicieron notorias las consecuencias de ese descuido. Como cónsul del 59 a. c., César, en reto a la convención constitucional, inusitado en los anales republicanos, forzó la aceptación de un programa de avanzada legislación económica y social, al mismo tiempo que consumaba sus planes para la *societas potentiae*, la coalición con Craso y Pompeyo, que debía rendirle su mando "extraordinario" en Galia, origen de tanta distinción y provecho.[14]

La etapa siguiente de la carrera de César abarcó la conquista y anexión de las Galias, el paso del Rin y la invasión británica. Como procónsul, asombró al mundo por la incesante energía con que planeó y llevó a cabo sus movimientos militares, y también por los métodos empleados para desarrollar la eficiencia de sus tropas y asegurar la lealtad de ellas a su persona.[15] Su sólida labor guerrera y organizadora resultó acompañada de una propaganda en que César se destacó a sí mismo como reductor para siempre del peligro galo, no sin disponer los ánimos para un porvenir cuya naturaleza cabía sólo conjeturar. Porque, al iniciar su segundo *quinquennium*, se avió a la corrupción en grande del mundo romano: capital, municipalidades italianas y Estados aliados de

[11] Salustio, *Cat.* 54.
[12] Suetonio, *Jul.* 18.
[13] *Ib.*, 19-20.
[14] Salustio, *Cat.* 54. 4.
[15] Suetonio, *Jul.* caps. 65-70.

mayor importancia; y quédense en el tintero los reinos clientes allende las fronteras.[16]

Tal vez sea innecesario reconocer en él clara previsión alguna del enorme sentido de sus ganancias territoriales, lo mismo que plan deliberado de la guerra civil. La costumbre del tiempo sugiere que su objeto era meramente el de acumular un fondo de poder político y económico suficiente para contrapesar el de Pompeyo. Con todo, sus medios se convirtieron por sí mismos en fines: establecimiento de un firme baluarte sobre el Rin contra la infatigable marea bárbara, y, dentro de los hitos ensanchados, creación de una nueva Italia, mediante el establecimiento de los italianos empobrecidos en las mal explotadas tierras de Galia y fusión de ellos con los celtas nativos, en los que veía el material latente para una vasta civilización del tipo grecorromano. Pero tales ideas bastaban, por sí solas, para excitar, en los ánimos de sus oponentes, la mayor aprensión y terror. Por ello, durante los últimos y más críticos años de la guerra en Galia, esas gentes maniobraron tenaces para destruirle, levantando obstáculos a su elección para un segundo consulado y procurando obligarle al rendimiento de cuentas por las irregularidades cometidas a partir del primero. El fracaso de estos empeños provocó la fuga despavorida del senado en 1 de enero del 49 a. c., y ello tras haber los reaccionarios oligárquicos, ayudados por los legionarios de Pompeyo, obligado a una tímida y renuente mayoría a declarar a César enemigo público, precipitando en tal modo la guerra civil.

No se mostró César despacioso en aceptar el desafío, que le rendía la doble oportunidad de sustentar sus propias reclamaciones políticas y de vindicar la majestad del pueblo, infringida en las personas de los tribunos que habían intentado en vano defenderla en el senado. En tal negocio, César trató a la aristocracia gobernante como mera "facción", en modo alguno competente para hablar en nombre del cabal pueblo soberano. Pero no entró en el conflicto armado sin repugnancia, pues vió algo que sus adversarios no acertaron a otear: las consecuencias de las luchas intestinas, y especialmente las implicaciones de un ajuste antes impuesto que negociado. Durante toda la lucha procuró demostrar sin desfallecimientos no ser ningún Sila, mediante una política de estudiada moderación (*clementia*), sostenida ante las salvajes atrocidades que los senatoriales y sus bárbaros aliados perpetraran. Al mismo tiempo se sacudió los secuaces de peor reputación, e hizo aprobar la famosa ley de quiebras, por la que quiso mediar en el litigio entre deudor y acreedor, y ello de modo enteramente nuevo —y vivificante— en la historia romana.

[16] *Ib.*, 26 y siguientes.

La victoria de César en la guerra civil consintió el cumplimiento de su programa de estadista. Es exagerado describir este programa[17] como de regeneración para el país gravemente decaído. Lo que Julio llevó a cabo fué mejor una tarea de reconstrucción política y social, y todo ello inspirado por ideas comprendidas en el ámbito del pensar grecorromano, el cual difícilmente contemplara, ni siquiera en sentido metafórico, la noción de un renacimiento. Así, pues, en lo tocante a los problemas internos, César puso en ejecución el testamento de los grandes reformadores, desde el tiempo de los Gracos, como en la conquista de Galia había llevado a efecto el ensueño de Mario y el nuevo imperialismo democrático. En ello se reveló uno de los mayores exponentes del estadismo científico en la historia de la antigüedad. Lo muestran las medidas que cubrieron todo el trecho que va de una reforma del calendario a la reorganización de Italia en líneas municipales y la extensión del derecho municipal a las provincias occidentales, especialmente España.[18]

Ofrecíanse, empero, valladares insuperables a la posibilidad reformadora, lo que era consecuencia inevitable de la paz impuesta. Es innecesario dilatarse en las circunstancias que al fin le impelieron a la cabal autocracia militar en forma de dictadura perpetua. Éstas no menos estribaban en el carácter, poco de fiar, de sus mismos valedores, que en el comportamiento de la aristocracia vencida, la que oscilaba entre la obstinada intransigencia y un repugnante servilismo. César se afanó persistentemente en desvanecer la impresión de que su régimen se basara en la fuerza y el miedo. Pero, a pesar de todos sus esfuerzos para conciliarse a los oponentes, no acertó a conseguir la cooperación necesaria para el mantenimiento de su "nueva concordia". Además, su propio liberalismo tenía sus límites imposibles de esquivar: los cínicos recordaron su profesión novicia de lealtad a los principios populares, al echar César a un lado la interferencia del tribuno Metelo en el año 49 a. c., y, todavía más, al deponer aquél a rajatabla a Flavio y Marulo cinco años después. Y, en fin, César se daba aguda cuenta de la dificultad en que le sumía el haber tomado sobre sí el mando personal de la administración. "¿Cómo podré evitar, observó, el desagrado ajeno si hombres como Cicerón deben esperar mi conveniencia para una plática?"

Tales fueron los resultados de un conflicto, en cuya desembocadura debía levantarse en breve una tempestad de amarga controversia.

[17] Con Mommsen, *Historia de Roma* (1894), vol. v. cap. xi, p. 308.
[18] Hardy, *Roman Laws and Charters (Lex Iulia Municipalis).*

El suicidio de Catón en Utica había servido, como otra cosa alguna lo hubiese logrado, para ennoblecer la causa por la que aquél pereció; y, ya en vida de César, la oposición a la dictadura debía hallar su faro en la memoria de su antitipo y rival tradicional.[19] En su empeño de neutralizar la fuerza de tal oposición, abandonó César por una vez su profesional clemencia y persiguió a Catón en su tumba, con impetuosidad jamás demostrada hacia él en sus días. Mas como, sin embargo, la oposición siguió envarándose, se vió al fin obligado a abandonar toda esperanza de conciliación o avenimiento. Fué entonces cuando se decidió a la final subversión del republicanismo, cuya estructura había ido destrozándose con progresiva rapidez desde el comienzo de la guerra civil. "La república, dijo, no es más que un nombre, sin forma ni substancia." [20] Y, como para demostrar su desprecio de las instituciones republicanas, nombró cónsul a Caninio para el último día del año 45. "Fué éste, observa Cicerón, magistrado vigilantísimo, pues jamás durmió durante el período de su cargo." Luego, además, admitió César honores reputados "excesivos", rasgando "todas las leyes, divinas y humanas", y escalando las alturas del Olimpo en forma que representaba entero abandono aun de sus pretensiones iniciales al buscarse meramente un lugar junto a los antiguos reyes de Roma. Sin duda hubiera podido antes aducirse que, dado que dichos reyes fueron jefes legítimos de un pueblo libre así como protectores naturales del pueblo, el *regium imperium* resultaba precedente oportuno para el que iba a ser reclamado por César. Pero no sería posible argumentar así en pro de un hombre que evidentemente aspiraba a acompañarse de glorias tradicionales de la estirpe de Alejandro. Lo que César, alguna vez, pensara del alejandrinismo, cabrá juzgarlo por sus violentos comentarios sobre la situación que vió prevalecer, cuando por vez primera invadió el Egipto, en su capital.[21] Con todo, no dejan lugar a incertidumbre las pruebas de que en sus últimos meses abrazó definitivamente el plan de la monarquía alejandrina, renunciando así a visiones e ideales de la clásica república y sumergiéndose en la más degradada forma del obscurantismo político de aquella edad, en el vano intento de hallar una base para su régimen. Indudablemente, sobrepasaba aun la capacidad de César, con ser él maestro de *Realpolitik*, el hallazgo de la fórmula de transición entre el viejo mundo y el nuevo. Y él mismo parece haberlo confesado al notar que "en la satis-

[19] La antítesis formal entre ambos se ve establecida en Salustio, *Cat.* 54. Sobre el rápido desenvolvimiento del mito catoniano, véase a Cicerón, *Ad. Attic.* xii. 4. 2 y 21. 4.

[20] Suetonio, *Jul.* 77.

[21] *Bell. Civ.* iii, hacia el fin; espec. 110.

facción de lo requerido por el honor y la gloria" ya "había vivido bastante".[22]

Tal vez en esa significativa declaración podamos ver a César como se vió él mismo y como apareció a los ojos de sus contemporáneos. El moderno saber histórico discierne en él, a un tiempo, al mayor arquitecto y al mayor demoledor político en la antigüedad.[23] Para la antigüedad misma fué ambas cosas o ninguna de ellas: ante todo jugador afortunado, atraído por una puesta que era nada menos que el señorío del mundo. Por otra parte, era de igual evidencia que los destinos del mundo se hallaban vastamente vinculados a los de César. Por ello, un publicista, contemporáneo suyo, en la segunda de dos cartas dirigidas al dictador, lo saludó como único baluarte contra los peligros amagadores de todo el futuro de la civilización europea. "Si pereciese este imperio", razona, "ya de dolencia o por decreto del hado ¿quién duda que ello determinará lucha, derramamiento de sangre y devastación mundial?"[24] Tal era la disposición de ánimo prevaleciente durante la vida de César; y aun Cicerón parece haberla subscrito en los tiempos en que compuso su *Pro Marcello*. "¿Quién", dice el orador, dirigiendo al dictador su apóstrofe, "quién será tan ciego que no advierta que su seguridad personal se entrelaza con la tuya, que de la vida de César dependen las de sus compatriotas? A tí solo toca restaurar todo cuanto derribó y destruyó la guerra, restablecer la administración de justicia, convocar la confianza, frenar la licencia, promover el acrecimiento de la población, y, en una palabra, venir por fuerte legislación todo lo que ves tirado y diseminado. La labor de este día está en cerrar las heridas de la contienda, y nadie más que tú puede hacerlo".[25] Mas para quienes, como Suetonio y Plutarco, tomaban aquellas postrimerías como tema de crónica, la pintura resulta de colorido un tanto diferente: ambos observan, especialmente en los extremos años de César, pruebas de *adrogantia* o ὕβρις que, excitando al disgusto de los dioses, presagia la final catástrofe. Para Suetonio, en su calidad de escéptico, la muerte de César no podía significar otra cosa que la extinción. Pero, con todo, no alcanza a rehuir la impresión causada en la mente pública por aquel acontecimiento que sacudió el orbe. Por tanto, nota, coincidente con la

22 Cicerón. *Pro Marc.* 8. 25.

23 Mommsen, ob. cit., vol. v, caps. x y xi; Ferrero, *Grandeza y Decadencia de Roma*, vol. ii, cap. xvi de la traducción inglesa [*The Greatness and Decline of Rome* (1909)].

24 El seudo-Salustio, Ep. ii ad Caes. *De ordinanda re publica*, copiosamente aceptada como obra genuina del historiador, compuesta en Africa en el verano del 46.

25 § § 22-3.

muerte del dictador, la aparición de un nuevo cometa, el *sidus Iulii* que, según el saber caldeo, señalaba su recepción en el cielo. "Así", concluye, "César fué transferido al número de los dioses, no sólo por los labios de los que tal decretaron, sino, además, por convicción popular".[26] A la carrera meteórica de César, Plutarco halla adecuada analogía en la de Alejandro; y, para él, ilustra ella a la vez la gloria y la némesis del poder. "Aquel imperio y ascendencia", dictamina, "que César había perseguido tan arriesgadamente durante su carrera, al fin vino por modo muy arduo a sus manos sin que le rindiera más que un nombre vano y una gloria aborrecida. Pero el genio soberano que le acompañó en vida permaneció en pos de su muerte para vengar su asesinato y perseguir por cada tierra y mar a los en él complicados, sin permitir la evasión de ninguno, antes alcanzando a todos los participantes en el crimen o en consejos de éste con algún grado de responsabilidad subalterna".[27]

A la luz de esos antiguos conceptos, se revela César con imagen a la vez fascinadora y peligrosa. Porque el espíritu de tal suerte pintado lo es de sublime egotismo; la *libido dominandi* se afirma en él con exclusión de todas las alternativas posibles y aplasta cualquier obstáculo que se ofrezca a su paso. Nos referimos a César como fuerza divisiva. Tal fué, en efecto: y, como Catón lo expresara, "único revolucionario que hubiese emprendido a sangre fría la subversión de la república", hallando con igual prontitud ayuda para sus designios entre la canalla del foro, la incivilizada Galia o el gastado y decadente Egipto, y aun explotando para sus fines el fiero nacionalismo religioso de los judíos. Una fuerza de ese tipo, sin embargo, va más allá de la división: destruye. Hostil a toda reclamación de independencia, salvo la propia, se demuestra enteramente incompatible con la igualdad efectiva implicada en la clásica idea republicana. Admitirla en la comunidad es alimentar el león, cuya respuesta a las liebres, en la asamblea de animales, consistía en preguntarles: ¿Dónde están vuestras garras? No poco tiempo hacía que el problema había sido considerado como uno de los más desconcertantes entre los propuestos a la ciencia política clásica.[28] Con César, al fin, hubo de surgir en Roma.

Así considerada, la carrera del dictador aparecía antes como advertencia que como modelo; y como fuere cierto que su última solución

[26] Suetonio, *Jul.* 88. Véase a Plinio, *N.H.* ii. 25.94, quien añade que por esta razón se puso una estrella en la estatua que a poco debía erigírsele en el Foro. La consagración tuvo lugar el 18 de agosto del 29 a. c.

[27] Plutarco. *Caes.* 69.

[28] Aristóteles, *Pol.* iii, 1284ª.

había de estribar en "saldar las existencias" a beneficio de la autocracia helenística, no resultará sorprendente que al cabo la repudiaran buen número de gentes, aun entre los que al principio fueron sus partidarios. Detestado por antiguos republicanos como Cicerón por la temeridad de pavonearse como dios, su nombre fué asociado, aun en los ánimos de ulteriores cesarianos, al de su gran rival Pompeyo, por cuanto "endureciera el corazón a los efectos de la guerra civil y volviera el mismo poder de la Patria contra las entrañas de ella".[29] Así, pues, el crimen de los "libertadores", por pueril que viniera a ser en su plan y ejecución, no quedó en enteramente vano. A pesar de la revulsión del sentimiento popular causado por las exequias de César, a pesar de la apoteosis del difunto jefe, tan espontánea, el asesinato sirvió para posponer la inmediata orientalización del imperio. Y al demostrar, por perversamente que fuera, la tenacidad de la tradición cívica de aquellos nativos, ayudó a determinar el ajuste, en definitiva llevado a cabo por Augusto.

Se cuenta que el dictador, en el trecho de sus últimos meses, observó que su mera vida se interponía entre el imperio y el caos. Y sin duda la existencia de Roma, con todo lo que ésta significaba para el mundo, jamás pendió de hilo más tenue que en los años arremolinados que siguieron a las fatales Idus de marzo. La cuestión podía plantearse en esta forma: Si César, con todo su talento y penetración, se había demostrado incapaz de resolver el problema romano, ¿quién iba a poder con él? La crisis se veía acentuada por la irremediable ineptitud de los regicidas para dominar la situación debida a su propio acto, y no tardaron ellos en descubrir, para su desánimo, la imposibilidad de apelar a la vez a la cabeza y al vientre. Ni se dilató en poner de relieve su fracaso Marco Antonio, cuya subsiguiente carrera había de constituir, de hecho, la más intensa crítica de aquella hazaña. Éste, como solo cónsul superviviente, abusó descaradamente de su posición para erigir en su pro una dominación de tipo cesáreo. Y escasamente se podrá dudar del éxito que hubiera coronado sus planes de no ocurrir la intervención del mozo Octavio, quien, al propósito de convalidar sus derechos como heredero de César, se unió al senado en la contienda de éste con el simio cesáreo. Temor y sospecha mutuos debían en breve quebrar esta alianza, cuya incongruidad se hizo patente cuando, tras la derrota de Antonio en la Galia Cisalpina, intentaron los senatoriales quebrarle la espada al campeón por ellos designado, como prólogo al derribo de las medidas

[29] Virgilio, *Eneida,* vi. 832-3.

revolucionarias de César y al restablecimiento del dominio oligárquico, que por más de una centuria destrozara el mundo romano.

Efecto de ello fué la expedita recrudescencia del cesarismo en todo el Occidente. Octavio, pagando en igual moneda a quienes le habían traicionado, extendió el ramo de olivo a Marco Antonio, y, por su parte, el humillado rival se mostró dispuesto a allegarse al oponente, objeto anterior de su desdén. Uno tras otro, proclamaron los gobernadores provinciales la adhesión de sus huestes a la revivida causa cesárea, despojando así al senado de todo poder de resistencia, y ya vino a serle imposible a Cicerón conseguir valedores de lo que resultaba, en opinión de los más, ideal hueco y estéril. Finalmente, la conferencia de Bononia pasó la República a las garras del monstruo de tres cabezas (el triunvirato de Antonio, Lépido y Octavio), destinado a vindicar el nombre y la fama del dictador, a aplastar lo que restaba de las fuerzas del senado y a acabar destruyéndose a sí mismo. Así, los acaecimientos consecutivos a las Idus de marzo demostraron la verdad de la queja ciceroniana de que una cosa era matar al monarca y otra matar la monarquía.

Ello no era sino confirmación del veredicto de Tapso y Útica. Y, en efecto, el idealismo estoico debía, en días ulteriores, pregonar que había sido Catón el último romano. Y Séneca, desarrollando la tesis ciceroniana, *ab utroque dominatio quaesita,* hubo de declarar: a un lado César, al otro Pompeyo, y entre ambos Catón y la República. Y bien cabrá admitir que la jefatura moral del llamado partido de los constitucionales perteneció mejor a Catón que a Pompeyo; pues, cuando, luego de su derrota en Farsalia, el Agamenón romano, antes que sobrellevar la mirada acusadora de sus parciales, se escurrió a perecer miserablemente en las arenas de Egipto, fué Catón quien reanimara las fuerzas senatoriales en último desesperado esfuerzo para cerrar el paso a la amenaza del despotismo. Y con haberse alegado que a un verdadero jefe no le incumbe ponerse al frente de una esperanza desvalida, precisaría no olvidar que tal vez hay causas más eficazmente defendidas por los muertos que por los vivientes. Es indudable que, durante las espasmódicas convulsiones terroristas que mancharon el régimen de los Césares, hubieron de hallar en el martirio de Utica las víctimas del imperial despotismo ejemplo preciado de inflexible altivez y ánimo resistente; y, siquiera en este sentido, debía el espíritu de Catón conquistarse un lugar en los días venideros. Mas no por ello es menos cierto que Catón había permanecido a distancia singular de las realidades de su tiempo. Como Cicerón lo expresara, habló como viviendo en *Platonópolis* antes que en el rezumadero de Rómulo. De esta suerte la obstinación nativa, re-

forzada por los dogmas de la excelencia estoica, enseñó a Catón cómo debía morir, pero no acertó a procurarle remedio efectivo para las dolencias políticas y sociales de su época. No se trataba de una disyuntiva entre "libertad" y "monarquía", sino de la traza que la monarquía hubiera debido asumir.

Y no era otro el problema ya ofrecido a Cicerón al escribir éste su *De Re Publica*, cinco años antes de que estallara la guerra civil. Como tal, vino a asomarse una vez más entre la pugna de las facciones, renovada con acrecida violencia en pos del asesinato de César. Confundieron por algún tiempo el verdadero tema las pretensiones de caudillos rivales. Entre los sedicentes campeones del republicanismo, ni siquiera Bruto parece haber sido del todo sincero, mientras, por otra parte, cada exponente representativo de la tradición cesárea declaraba de algún modo luchar por la restauración de la República. La situación, aclarada hasta cierto punto a consecuencia de Filipos, fué más señaladamente definida por la serie de acaecimientos del período del triunvirato, que dejaron enfrentarse a Antonio y Octavio e impusieron a la opinión contemporánea la necesidad de juzgar en lo tocante a sus respectivas pretensiones.

No hay en la carrera de Antonio detalle en que se trasluzca la más tenue comprensión o simpatía hacia los ideales cada vez más desvanecidos del republicanismo romano. La prueba existente, por su naturaleza, tiende a mostrarle hijo típico de la revolución, devorado por la concupiscencia del poder, endémica en sus coetáneos; pero falto de las dotes de inteligencia y corazón que hubiesen podido hacerle, en cualquier auténtico sentido, heredero espiritual de Julio, cuyas ideas no pasó de parodiar. Como cónsul, se dejó ver como demagogo típico, atento a hincar su dominación en el ejército y el proletariado. Emprendió la seducción de las masas con su defensa del derecho popular de apelación en lo tocante a decisiones judiciales en asuntos de traición —medida que mereció la censura ciceroniana, a la que pareciera ello "no tanto ley cuanto subversión de toda ley"—, y se empeñó en ganarse el rendimiento de las tropas al proponer que se añadiera una lista de centuriones a los jurados, confiriendo así al ejército lugar significativo en la administración de justicia. Como triunviro, procedió rápidamente hacia una posición que constituía notorio ultraje al sentimiento romano. Destacado como ninguno al exigir, durante las proscripciones, bárbara venganza contra sus enemigos, fomentó probablemente la abortada rebelión de su hermano y su esposa en Perusia, cuyo ostensible propósito era el de "restaurar la República", aunque, sin duda alguna, su objeto real era el de poner en aprieto a su colega, quien a la sazón se esforzaba en reinstalar

en la vida civil a los veteranos licenciados. Llevó al oprobio las armas romanas en Oriente en su vergonzosa derrota por mano de Partia, así como por su apoderamiento a traición del rey armenio. Sus finales objetivos, de todas formas, sólo se declararon cuando, para distraer la atención de su anómala postura de Antonio-Dionisos, "hombre divino" helenístico, consorte bígamo de la egipcia Cleopatra, buscó revestir a Octavio del odioso carácter de la tiranía, describiéndole al público como único estorbo para la restauración constitucional. Así, el hombre que en las Lupercales del 44 a. c. ofreciera una corona a César, revelaba, diez años más tarde, su afán de procurarse una para sí.

Por lo demás, los comienzos de la carrera de Octavio fueron, cuando menos, sumamente ambiguos, y jamás consiguió la crítica resolver las anomalías que apenas si el propio futuro emperador acertaba a celar. Traía sin duda la ambición en la sangre el César mozo, como parte de su herencia; ni había modo, como no se le cerrara la mente, de que evadiera su destino. Pero es obvio que, mientras de esta suerte se veía arrastrado a la feroz contienda por posición y poder, buscando por medios tortuosos y despreciables la vindicación de sus pretensiones y de la memoria paterna, iba al mismo tiempo adquiriendo discreción en la más áspera escuela imaginable. Cuando, pues, Antonio se dió a conocer finalmente como renegado de los principios nativos, Octavio fué hallando por grados su papel de protagonista y defensor del espíritu latino, involucrando además en ello el secreto de su futura ascendencia.

Suponer que el tema en disputa fué deliberadamente manufacturado, es olvidar los peligros a que siempre se sintieron expuestos los menos sofisticados pueblos europeos en su contacto con el Oriente rico y poderoso. Estaban los romanos familiarizados con la literatura de la Hélade, y podían aceptar la interpretación por ella dada a la "gran liberación" de Salamina. Podían apreciar asimismo la lección de las conquistas de Alejandro, las cuales, aunque nominalmente triunfo del helenismo, aportaron, en realidad, la fatal dilución del espíritu helénico.[30] Finalmente, se daban cuenta de los riesgos causados por sus propias conquistas orientales; pues si aún la supremacía de Júpiter no se veía amagada seriamente, con todo el Nilo y el Orontes descargaban ya su caudal en el Tíber, mancillando sus aguas.[31]

30 Véase más adelante, cap. III.

31 El concepto de una oposición inevitable entre Oriente y Occidente había sido lugar común del pensamiento popular griego, siquiera desde los tiempos de Herodoto. Véase más adelante, cap. XII. El desatino de ello es evidente, pues las entidades en cuestión son puramente facticias. Admitirlo es, pues, "hipostatar los puntos del compás" en fuerzas históricas.

Gratuito sería asumir que el propio Octavio se hallase substraído al clima de la opinión contemporánea. Pero en tal asunto no hay que tratar exclusivamente de su sinceridad. Había movilizado sus fuerzas contra Antonio y Cleopatra, cobrando el carácter de adalid de la civilización latina contra un Oriente sumido en decadencia y desmoralización. El escudo de Eneas[32] evoca el conflicto de Actium como aquél hubiera deseado que lo vieran sus compatriotas: la acometida de Antonio, la impúdica egipcia a su lado, repletas sus galeras de una abigarrada multitud de bárbaros, resultado de levas en las vencidas tribus asiáticas y la costa del Mar Rojo, y contra ellos el César, con los *patres* y el pueblo tras él, armado poder de Italia de defensa de la patria. La suerte que se debatía se encarnaba en los dioses antagonistas: las deidades latinas del Estado y el hogar incitaban a la lucha contra las viles, obscenas criaturas de la fervidísima imaginación oriental. Mientras, pues, el gañidor Anubis y los incontables, monstruosos dioses de Egipto apuntaban sus armas contra el César, quedaba asegurado el triunfo de éste por el auxilio de Neptuno, Venus y Minerva, a la vez que por el amparo del Apolo actiano. Desde este punto de vista, se estimó a Actium de crítica importancia, y, en realidad, como una Salamina romana, victoria de la clásica idea de la República sobre las fuerzas subversivas del orientalismo. En concepto de tal, ayudó a fijar el carácter del arreglo augustano, con sus consecuencias de largo alcance para Italia y el Occidente. Porque, de esta suerte capitalizando la idea latina, Augusto venía a demostrar su vitalidad persistente. Por ello, debido a las mismas condiciones de su victoria, se hallaba obligado, a ser posible, a satisfacer lo esperado por quienes, con su cooperación, la habían hecho posible. En otras palabras, se veía impedido a una restauración de la romana paz según diseño básicamente romano. A esta misión consagró el resto de su prolongada y brillante carrera.

Dentro de las limitaciones de tal modo impuestas, no cabe duda del éxito alcanzado por los esfuerzos de Augusto. Así Veleyo, al escribir durante la generación inmediatamente posterior al establecimiento del régimen nuevo, y antes de que su hechizo se hubiese disipado, consigna la impresión causada en la mente popular por la *Pax Augusta*, en términos que aceptan plenamente los logros por el emperador anotados en su cuenta:[33]

Nada puede el hombre desear de los dioses, nada pueden los dioses otorgar al hombre, nada acertará a concebir el deseo o cumplir la fortuna, que

[32] Virgilio, *Eneida*, viii. 675.

[33] Veleyo, ii. 89.

Augusto, en su regreso a la urbe, no concediera a la República, al pueblo romano y al mundo. Terminadas las guerras civiles... suprimidas las exteriores, restablecida la paz, inducido al reposo el frenesí de las disputas, fué devuelta a las leyes su validez, su autoridad a los tribunales, su prestigio al senado; y el poder de los magistrados se vió reducido a sus añejos límites, salvo la añadidura de dos pretores a los ocho existentes. Fué revivida la forma tradicional de la República. Volvió la agricultura a los campos, a la religión el respeto, al linaje humano la certidumbre de la posesión, fueron las antiguas leyes enmendadas con esmero y nueva legislación promulgada para el bien común; y la lista senatorial resultó rigurosa, si no drásticamente, revisada. Varones distinguidos que habían desempeñado cargos y obtenido triunfos, se sintieron movidos, por requerimiento del emperador, a dar brillo a la urbe con su presencia... y la dictadura, que el pueblo persistía en ofrecerle, fué por él pertinazmente rehusada.

Puede uno sonreírse ante la exuberancia de esta rapsodia debida a un cortesano, a un oficial de Tiberio César, que, como éste último, consideraba el ajuste augustano como la última palabra de la sabiduría política. Sin duda Veleyo escribe como buen coronel retirado que era. Con todo, cabe aceptar sus expresiones como auténtica expresión del espíritu de su tiempo. Consignan la esparcidísima sensación de alivio causada por el término de la prolongada lucha civil, por el advertido goce de la seguridad y el bienestar, al amparo de un gobierno poderoso. Reflejan, en términos de la limitada inteligencia media, los sentimientos que invadieron la literatura y el pensamiento de la edad augustana.

Esos sentimientos, lejos de implicar sumisión alguna a ideales ajenos, registran la obtención, al parecer, de unos propósitos inherentes a la idea tradicional de la República. Expresan, en realidad, la casi universal creencia en el logro, a la postre, de aquel nuevo trato *(nova concordia)* a que tendían las aspiraciones de todos, salvo unos pocos reaccionarios senatoriales, y ello desde el tiempo de los Gracos. Por tanto, destacan a Augusto como último heredero y albacea de la revolución, cuyas ganancias le competía consolidar. Eso, empero, no agota en sí mismo el sentido del ajuste augustano. Porque, para alcanzar su propósito, Augusto se allegó a lo más poderoso de la tradición conservadora, que el César antiguo jamás comprendiera. Además, se inspiró copiosamente en la herencia social grecorromana, común a ambos bandos. En tal sentido, la *Pax Augusta* surge como final, definitiva expresión del espíritu de la antigüedad clásica.

El carácter y propósitos del radicalismo romano, que dieron lugar a la tumultuosa actividad revolucionaria del primer siglo a. c., tal vez puedan ilustrarse por la referencia a las obras de Salustio, *Yugurta,*

Catilina y las *Historias* fragmentarias, juntamente con las dos *Cartas a César* que, apócrifas o no, ciertamente encarnan ideas corrientes en aquellos días. A juzgar por esas obras, el largo período de la ascendencia senatorial, que databa de las guerras de conquista en ultramar, constituía una usurpación que, a pesar de la gloria y provecho que deparara a Roma, perpetuaba los males del monopolio. El genuino ideal cívico, por otra parte, permanecía como reliquia en las formas de la república primitiva, sociedad de labriegos y de soldados en cuyas filas se reclutaba la fuerza física (*vis*) necesaria para la protección del Estado, así como la autoridad (*auctoritas*) y la prudencia (*consilium*) para su dirección y gobierno. Esa sociedad, al superar sus problemas económicos (deudas y tierra) mediante la conquista y federación de Italia, parecía al autor haber logrado las más cabales potencialidades del orden romano.

Así, pues, según Salustio, el orden romano se refería en último término a un principio material. En tal principio descubría el secreto así de su fuerza como de su flaqueza. Porque al paso que sirviera para dar impulso a la expansión ultramarina, el proceso de ella socavaba los cimientos sobre los cuales se le daba por fundado. En otras palabras, la adquisición del imperio servía para introducir una era de suelta competencia, con lo que la comunidad de labriegos usados a lo marcial se trocaba en vasta comunidad cosmopolita, en que una piña de magnates territoriales y de financieros se enfrentaba a una deprimida masa de proletarios, súbditos y esclavos. De esta suerte, mediante la conquista del mundo, habían los romanos preparado la virtual servidumbre para la generalidad de los suyos, con la excepción de aquéllos en cuyas manos quedaban los medios de explotación, el gobierno del poderío político y económico.

Hasta qué punto hubiese sido volcado el equilibrio, lo manifestaba al nuevo proletariado la candente retórica de Graco: "Os jactáis de ser Señores del Mundo, pero no poseéis un palmo de tierra al que podáis llamar vuestro." En la inolvidable frase antes citada,[34] Salustio consigna su juicio de los males causados por ese imperialismo predatorio al propio tiempo que sugiere sus más hondas implicaciones. Para él no sólo envuelve un crimen contra los pueblos sojuzgados, sino que, sobre ello, al minar la base material de la vida cívica, echa abajo los derechos y libertades de los comunes. Y con ello subvierte la entera base de la república latina.

En ese contexto la revolución venía concebida como un movimiento

[34] Véase más arriba, p. 4, n. 6.

conservador, una protesta dirigida contra la prostitución del bien común *(res publica)* a los intereses de una angosta plutocracia egoísta. De aquí sus trazos característicos: tales como, verbigracia, las tentativas persistentes, por parte de los reformistas, de quebrantar el dominio senatorial sobre los poderes ejecutivo y judicial, así como de restaurar la base material de la libertad por medio de un programa de asignaciones de tierras en Italia y el extranjero, y para humillar, si no destruir, la pujanza de especuladores y prestamistas. Sin duda como parte de ese plan, fueron distribuídos auxilios, con incrementos que resultaron escandalosos aun para los revolucionarios. Con todo, cabía defenderlos como paliativo, pues al menos no se veían tan desmoralizadores como las distribuciones de pan ya en boga entre los grandes nobles como medio de exhibir su generosidad y de adquirir influencia política *(gratia)*.

Puede advertirse en tales fenómenos la ciega, pero no del todo ineficaz revuelta de las masas contra tendencias que, como se ha sugerido, envolvían la extinción de su personalidad cívica. Dichas tendencias se hallaban claramente reveladas en los discursos de un Lépido o un Catilina. Ellos explican la entera incapacidad de un republicanismo académico, como el que Catón o Bruto profesaran, para hacer frente a la situación. Nada había en el arsenal de sus ideas que les permitiese apelar con convicción a hombres de vientre vacío y espíritu amargado por el fulgurante espectáculo de la riqueza y arrogancia aristocráticas. También explican el recelo con que las masas recibieron las insinuaciones de Cicerón, cuyo liberalismo a duras penas llegaba a celar su buen entendimiento con el privilegio político y financiero, y quien, después del papel que había desempeñado en el abatimiento de los parciales de Catilina, era, según propia admisión, la persona más impopular de Roma.

Porque, a la par que tales privilegios implicaban una podredumbre social de que Cicerón, con todas sus ideas generosas, sólo vagamente se daba cuenta, requerían trato más radical que el que alcanzara a ofrecer el sedicente salvador de la sociedad. En otras palabras, reclamaban un César, como única posible respuesta a la insistente demanda de la sujeción de un poderío por otro poderío. Pero, sin embargo, el espíritu de Cicerón trascendió a los términos y condiciones en que tal debía manifestarse en el principado de Augusto.

Quedó el ascendiente de Augusto revelado en la dramática transferencia de la República, pasada de su gobierno a la autoridad del senado y del pueblo, en los arreglos sucesivos, por los cuales, como príncipe, aceptaba una autoridad delegada y un determinado cometido. Ello contenía, indudablemente, un elemento de farsa, atento a conciliar los pre-

juicios de una aristocracia para quien los propios derechos y libertades eran poco menos que un fetiche. Porque, al presentar así sus respetos a las sombras de Catón y Bruto, no tenía Augusto intención alguna de retroceso, y esto debió de ser obvio para todos, menos para los cegatos adoradores de un pasado imposible. De todas formas, es fácil subestimar la importancia de esos conciertos, ya que reconocer la autoridad del príncipe como derivada era asimilarla al antiguo *imperium legitimum*, acuñándola como de carácter fundamentalmente magisterial. Tal autoridad, salida, por decirlo así, de los troqueles del derecho romano, difería *toto caelo* de las crudas soberanías que eran expresión característica del misticismo oriental.[35]

Es, pues, significativo, en el papel desempeñado por Augusto, que se sometiera a la necesidad de una elección formal, y también que, como la ocasión lo requería, pidiera la concesión de poderes especiales análogos a los suyos para quienes hubiesen de serle asociados en la administración, escogiendo este medio, en particular, para la designación de su sucesor e introducción de él en la vida pública, mientras, a la vez, le iniciaba prácticamente en sus deberes. Es asimismo significativo que la prerrogativa imperial se desenvolviese partiendo de una acumulación de derechos y deberes extraordinarios, tomados en su mayor parte de las magistraturas públicas; de modo que la traza y apariencia republicanas fueron mantenidas, y, en algunos respectos, los poderes del senado y de los magistrados substancialmente acrecidos. Porque ello daba a entender que, tras la fachada del republicanismo tradicional, procedían a reunirse los elementos esparcidos de la autoridad ejecutiva. Por un lado, el príncipe aparecía revestido de los derechos de iniciativa, inspección y revisión, bastantes para asegurarle la dirección efectiva de los negocios públicos. Por otro lado, asumía responsabilidad por su gobierno de ciertos departamentos, siendo los más importantes el de asuntos extranjeros y el de la defensa imperial, comprendido el mando de las fuerzas combatientes de tierra y mar, lo mismo que la administración de las provincias fronterizas inestables. Los poderes y deberes de esta suerte asignados al emperador eran amplios y de gran alcance. Fueron, además, rápidamente ensanchados a medida que funciones tradicionalmente vinculadas a las magistraturas republicanas eran transferidas una en pos de otra al nuevo ejecutivo, y que la acción ejecutiva invadía áreas que, en el sistema anterior, habían sido confiadas al dominio senatorial o popular.[36]

[35] Véase más adelante, caps. III y IV.

[36] Tácito, *Annales*, i. 2. : "munia senatus, magistratuum, legum in se trahere"; xi. 5: "cuncta legum et magistratuum munia in se trahens".

Finalmente, en virtud de provisiones específicas, cuya substancia se indica en la máxima *princeps legibus solutus,* quedó eximido de las limitaciones constitucionales que hubieran podido paralizar su libertad de acción, mientras se le aseguraba protección personal mediante el otorgamiento de la tribunicia inviolabilidad *(sacrosanctitas),* como también por las sanciones de la *Lex Maiestatis.* La prerrogativa fué así erigida por una serie de concesiones a que procediera la competente autoridad del senado y del pueblo, ninguna de las cuales era, en teoría, antirrepublicana. Examinadas en conjunto, revelan al principado como comisión holgada y elástica, cuyos términos debían ser incorporados, bajo Vespasiano, en la llamada *Lex Regia,* instrumento mediante el cual sucesivos príncipes fueron investidos con el *imperium.*[37]

Contemplado así, el principado representaba, claro está, un apartamiento radical de los ideales de la república libre. La esencia del republicanismo, como traza política, está en el intento de establecer un sistema de frenos y equilibrios, basado en el principio anual y colegiado, y dispuesto para neutralizar los poderes del marcial *imperium,* asegurando de esta suerte al súbdito una medida de libertad. Ese sistema, desde largo tiempo moribundo, se convirtió ahora, para todo fin práctico, en mera antigualla. Por su solo mando de las legiones y de la guardia pretoriana, poseía el emperador una efectiva reserva de poder, sólo condicionada por su capacidad para "agarrar al toro por los cuernos". La resistencia significaba rebelión, y la única justificación de ésta era el éxito. La oposición política resultaba, si es posible, todavía más fútil. En virtud de su *maius imperium* y su *tribunicia potestas,* el emperador poseía el carácter representativo de la magistratura y la antimagistratura por igual, gozando de autoridad cimera sobre magistrados, senado y pueblo. Desaparecía toda posibilidad de acción política independiente a medida que los órganos de la expresión republicana se marchitaban lentamente a la sombra del poder imperial. Así, el principado iba descubriéndose como una soberanía *de facto,* cuyas inferencias no fueron tal vez advertidas hasta después de la muerte del fundador. Porque la crisis que caracterizó la elección de quien debía sucederle patentizó que, holgadas como eran las prerrogativas asignadas al príncipe, no cabía discontinuarlas ni dividirlas: "por modo tan cabal el prolongado ascendiente de Augusto había avezado al pueblo a la subordinación". Otra crisis posterior y más aguda debía recalcar la certeza de que el principado era el único ajuste posible para un pueblo "ni capaz de en-

[37] Bruns, *Fontes Iuris Romani Antiqui,* ed. 7 (1909), p. 202, n. 56: *S. C. de imperi Vespasiani.*

tera servidumbre ni de entera libertad".[38] De esta suerte el poder vital de la institución permitió a ésta sobrevivir a las múltiples perversiones a que se hallaba expuesta y a los funestos males por ellas engendradas, conflictos aciagos que agostaron la vida del primer siglo, constituyendo el tema de la primera historia imperial y dando base a la famosa acusación de los Césares por Tácito.

Que, al fin, con todos sus inherentes defectos, el principado venía dirigido al restablecimiento de la *res publica*, el bien común implicado en la idea republicana latina. Este hecho determinó el programa de los Césares, y, a pesar de sus extravíos individuales, se les impuso decisivamente como inevitable condición del poder. Así, por ejemplo, les obligó a mantener una política de paz, manifestada en el cierre del templo de Jano y el establecimiento del *Ara Pacis Augustae*. Nueva y extraña para una raza de conquistadores, esta política fué escasamente comprendida por la combativa aristocracia, que sólo vió en ella una celosa malevolencia atenta a despojarla de distinciones tradicionales en su clase. Por enojosa, y aun anómala, la tuvieron los mismos emperadores, obligados a contentarse con mezquinos laureles como los ganados en puramente defensivas operaciones de frontera. Y hasta le creó dificultades al historiador. "Nobis in arto et inglorius labor", dice Tácito,[39] ya que no había lances espectaculares fiadores al recuerdo. A pesar de lo cual, y salvo ciertas excepciones definidas y perfectamente inteligibles, como, por ejemplo, la conquista británica, la política de abstención de adquisiciones territoriales fué perseguida consistentemente, en calidad de supuesto lógico de la tarea de reconstrucción social, por la que el principado decía justificarse a los ojos del mundo.

El primer aspecto de dicha tarea era el mantenimiento y extensión de los individuales derechos cívicos. Ello debía efectuarse por la colonización y asimilación, según las ideas acariciadas en el movimiento revolucionario desde sus comienzos, y equipados en vasta escala por el dictador César. En tal respecto, la política de Augusto consistió en apresurarse despacio, aunque sus sucesores debían imprimir a este asunto mayor celeridad. Podemos, en tal conexión, recordar el discurso del emperador Claudio en coyuntura famosa, al intervenir en el Senado en defensa de una moción que proponía el acceso de los nobles de Galia Comata a los honores imperiales *(ius honorum)*, lo que le permitió dar expresión clásica a lo que ha recibido el nombre de "política de comprensión liberal" en lo tocante a la ciudadanía;[40] política de la que bien

[38] Tácito, *Historias*, i. 16. [39] *Annales*, iv. 32.
[40] xi, 23-4; véase a Furneaux, *The Annals of Tacitus*, vol. ii, Introd., p. 33.

podemos detenernos a decir que era aún mirada con recelo y alarma por los aristócratas más intransigentes. Doble era la significación de este programa. Por un lado tendía a rehabilitar las masas, a las que ofrecía intereses en la comunidad, procurando de esta forma un antídoto al parasitarismo de la postrera República y ensanchando los cimientos de lo que adecuadamente cabe llamar vida "civilizada". Por otro lado, buscaba fortalecer el cuerpo político, captando frescos, incontaminados veneros de humanidad ampliadora de sus números y suministradora de la fuerza militar requerida por el ejército en sus campos.

Además de ello, no obstante, pedíase una cabal purgación de la sociedad: supresión de *gratia, tumor, voluptas* (Salustio), *luxus, ambitus, libido* (Cicerón), los *desidentes mores* a los que convenían los moralistas romanos en atribuir los males de los tiempos revolucionarios; y, al propio tiempo, la inculcación de un espíritu público que permitiera al pueblo imperial reafirmar el puesto que le incumbía en el mundo. Los detalles de ese programa, en lo que nos conciernan, quedan reservados para su futuro estudio. Bastará en este punto indicar que dicha labor fué concebida como política, y para alcanzarla mediante los instrumentos que la sociedad organizada consiente.

Así, pues, mientras se apropiaba de elementos saludables aportados por los ideales de la revolución, conseguía, con todo, el principado evitar la imputación de decadencia a que se hallaba expuesta la izquierda romana, destinada a un tardío triunfo en el socialismo burocrático del bajo imperio. Y lo consiguió allegándose a lo mejor de la tradición conservadora de Cicerón y Livio. Por tal vía llegó a incorporar un principio que (según palabras de Mommsen) mantuvo tan diverso de la constitución del bajo imperio como de la república libre, con alcance, al mismo tiempo, de algo más que transacción entre uno y otro modo, y justificándose el esfuerzo del fundador en hallar nuevo nombre para lo que en realidad era una nueva manifestación de poder.

Mediante este principio Augusto esperaba lograr el salvamento de cuanto fuese vital en la idea republicana, encomendando, pues, su obra al sereno juicio de los venideros. Porque aquél le permitía hallar sanción para su autoridad y, a la vez, transformar el Estado en medio de expresión de lo que acaso constituyera el aspecto más característico del genio romano: la autoridad, esto es, de la ley; y, en tal sentido, la ley había de ser el don de los Césares al mundo. Porque así como cabe menguada duda de que, aun durante la República, el *imperium* bastante más que los *comitia* había sido venero efectivamente creador del derecho, así la rehabilitación del *imperium* por los Césares permitió des-

atar la ley del dominio de los intereses y hacerla expresión de substancia filosófica y científica. Esto se llevó a cabo mediante el desarrollo de las prerrogativas legales del príncipe, hincado en el tribunal imperial de apelación, que, aunque constituído con limitación estricta de su competencia, vió ampliamente ensanchada el área de sus actividades a medida que fueron desapareciendo los tribunales populares con medro de las *cognitiones* magisteriales.[41]

Involucrando, como lo hizo, el reemplazo de la política por el derecho como final expresión del genio romano en el estadismo, el principado excluyó no poco de lo pretérito. Y, especialmente, no dejó trecho para la intensa vida de la cámara senatorial y del foro, ese conflicto entre *optimates* y *populares*, con que se familiarizan los estudiosos de la final república en las páginas de Salustio, César y Cicerón. Y, no obstante, en compensación de esa pérdida, pareció justificar la ardiente esperanza de los contemporáneos, cifrada en que la suma promesa de la civilización grecorromana iba a la postre a verse cumplida. Porque si las pretensiones de los intereses no resultaron del todo eliminadas (como lo muestran las disputas entre sabinianos y proculeyanos), esas reivindicaciones fueron, sin embargo, subordinadas a la equidad y razón natural, en cuya ausencia el poder era estimado tiranía, y en término de las cuales se veía "justificado". Por tal vía la Ciudad de los Hombres entraba en acuerdo con dechados encarecidos en la ciudad celeste de la filosofía antonina. Y si, como era inevitable, no se alcanzó la meta, al menos se logró que, mediante los principios de la jurisprudencia clásica, los hombres se hallaran al fin libres de la intolerable necesidad de deber sojuzgar como única alternativa a ser sojuzgados, o sea de la explotación alternativa por esas facciones contendientes que quitaron la máscara de la armonía social al semblante de la *polis* griega. Por cuanto, concebidos ya como mutuamente independientes los derechos privados y los públicos, los primeros, lejos de verse perjudicados por la destrucción de los segundos, habían de alcanzar bajo los Césares su más cabal desarrollo y su más pleno sentido.

Así considerada, la *Pax Augusta* asignó nuevo valor al concepto clásico de la república. Los romanos, en el principado, respondieron a la última demanda de la idea política, y sacaron a luz el *protector, rector, gubernator* o *moderator rei publicae* en que había soñado Cicerón, el agente mediante el cual se entendía afirmar de nuevo el ideal de justicia, por igual ante las poderosas fuerzas del monopolio y los excesos

[41] Greenidge, *Roman Public Life*, p. 381.

de la chusma en el poder. En tal sentido, los Césares no vinieron a destruir, sino a colmar, y restablecieron la república no menos en su espíritu que en su forma. Ello no es sugerir que introdujeran algún inmediato milenio como el anunciado en el Apocalipsis. Conservadores en espíritu y en perspectiva, atacaron males específicos, con más tendencia a restringirlos que a descuajarlos. Así el *panis et circenses*, plaga de la República expirante, producto accesorio de la fiera competencia entre nobles ganosos de cargos y poder, sobrevivió en forma modificada en el régimen nuevo; y sólo se intentó someter esa dolencia enraizada a rigurosa intervención. Bajo los Césares, además, se oyeron todavía ecos de la explotación de súbditos y aliados, responsable de la ruina de la República.[42] Finalmente, existió el problema de Tántalo de combatir la venalidad y corrupción en los ámbitos administrativos; y los escándalos de los tiempos de Claudio mostraron que la batalla estaba perdida. Así y todo, con extraordinaria tenacidad en el propósito, los Césares intentaron vencer las fuerzas del impulso y pasión ilegales, los excesos del espíritu adquisitivo que amagara con la catástrofe al sistema romano en momentos en que estaba todavía incumplida su misión histórica; y a tales excesos buscaron correctivo mediante el sentido de orden tan profundamente asentado en el temperamento de aquellos ciudadanos. Así utilizaron, tal cual la hallaban, la materia prima de la naturaleza humana para llevar a efecto los ideales clásicos de estabilidad, prosperidad y ocio, elementos de lo que entendían ser la "buena vida". En dicho sentido, Catón "emitiendo estatutos" desde el Hades, debía figurar como héroe póstumo del nuevo régimen.

Por tales razones, el sistema imperial pareció merecer la consagración recibida en la apoteosis de Augusto y de Roma. Para alcanzar la plena significación del culto imperial, es menester considerar los procesos mentales que condujeron a su establecimiento. Procuraremos emprenderlo más adelante de esta obra.[43] Por ahora, bastará observar que constituyó un oficial reconocimiento público de las "sobresalientes cualidades" de inteligencia y corazón que se estimaban encarnadas en el espíritu *(genius)* de la urbe y de su gobernante. Como tal, se reveló por dos modos: la veneración del emperador viviente y la definición de los muertos. En ninguno de ambos sentidos podía ser considerado como cabal novedad en Roma.[44] Así, por ejemplo, se ha advertido que la ve-

[42] Tácito, *Annales*, iii. 40-6 y iv. 72-4. [43] Véase el cap. III.

[44] Los orígenes de la adoración cesárea fueron estudiados por varios autores, entre los que citaremos a W. Warde Fowler, *Ideas romanas de la deidad en el último siglo de la República;* Toutain, *Los cultos paganos en el imperio romano;* Lily Ross Taylor,

neración concedida a los soberanos en todo el mundo helenístico se había ampliado hasta incluir a los magistrados romanos cuyos deberes les llevaban al Oriente. Ello había empezado ya en los días de Flaminio (196 a. c.), adorado en la Hélade juntamente con Hércules y Apolo,[45] y se extendió a otros, como los Escipiones, Metelo Pío, Mario Gracidiano y Sila. Aun a Cicerón, durante su proconsulado en Cilicia, se le propusieron honores divinos, que rehusó.[46] El triunfo de Julio César en la guerra civil motivó que se le dedicaran cultos en todo el Oriente;[47] al paso que textos de Priene y Halicarnaso revelan haber sido ofrecidos a Augusto esos honores.[48] Los cultos mencionados servían para señalar a quienes eran objeto de ellos como causantes de actividad benéfica que redundaba en alguna forma del "bien común". Por otra parte, la consagración de los emperadores difuntos contaba al menos con un precedente en Roma: la del deificado Julio, con debida autorización por el senado en el 42 a. c.[49] Siguiendo tal precedente, vino a convertirse en primer deber del nuevo príncipe, al suceder a las dignidades imperiales, el nombramiento de su predecesor como miembro del Panteón. Ello era, por una parte, muestra de *pietas* o lealtad; y por la otra, se refería a la ratificación de sus *acta*, las medidas ejecutivas impuestas durante su vida en virtud del *imperium*, y tenía el efecto de conferirles permanente validez. De esta suerte aplicado, servía también para registrar el veredicto de lo equivalente a la moderna "opinión pública" en lo tocante al carácter y logros de los príncipes difuntos. Así, pues, elevados sucesivamente los "buenos" emperadores a la condición divina, entendíase que sus espíritus cobraban un lugar cerca de Júpiter, Juno y Minerva como guardianes y protectores de la Ciudad Eterna.

La divinidad del emperador romano; Lebreton, *Historia del dogma de la Trinidad,* i. pp. 26 *ss.*

[45] Plutarco, *Flamin.* 16. 4.

[46] *Ad Attic.* v. 21. 7 y *Ad Quint. Fr.* i. 9. 26.

[47] Toutain, ob. cit., vol. i. libro i, cap. 1, pp. 26 *ss.*

[48] Dittenberger. *Orientis Graeci Inscrip. Sel.,* ii. 458, citado por Lebreton, obra citada, i. p. 26; Mus. Brit. n. 894, citado por Lebreton, p. 27.

[49] Dio, xlvii, 18-19.

II

ROMANITAS: IMPERIO Y REPÚBLICA

El ajuste llevado a cabo por Augusto fué saludado con entusiasmo casi universal, por cuanto señalaba el feliz término de una crisis que había amagado no sólo la existencia del imperio, sino todo el futuro de la civilización europea. A la desesperación, al derrotismo, siguieron confianza y esperanza infinitas: confianza de que las perturbaciones que amenazaban la integridad del Estado se veían triunfalmente superadas, esperanza de que, al amparo de los dioses romanos y bajo la presidencia militar de la raza de los Julios, se restablecería nada menos que la áurea edad de Saturno.

Que sentimientos de esta índole fueron copiosamente abrigados en aquella época, es certeza que no ha menester alegatos: en efecto, por trecho de centurias, tenaces memorias imparejables atribuyeron al reinado de Augusto condición de aurora de una época nueva y mejor para la humanidad. La más noble expresión de tales sentimientos se debió a Virgilio, autor asimismo, en gran parte, de su difusión. Así, pues, no obstante la característica melancolía del poeta,

> majestuoso en tu tristeza
> ante el sino dudoso de los hombres,

Virgilio es suprema encarnación del optimismo de su edad. En él podemos apreciar el alcance y estilo de las aspiraciones a un logro cabal que se agitaban en el mundo contemporáneo y que había llegado a enfocar el programa de los Césares. Pero ello, en sí, no agota, ni con mucho, la significación de su obra. Virgilio, en efecto, al paso que revelaba la esencia de la esperanza augustana, descubría su base esencial, refiriéndola a un vasto fondo de historia de la humanidad y montándola en un orden positivamente cósmico.[1] Vista a la luz de su imaginación, la *Pax Augusta* asomaba como la cima del esfuerzo que partía de los albores de la cultura en las costas del Mediterráneo: el de erigir una

[1] Virgilio. *Eneida,* vi. 789-800.

civilización estable y duradera sobre las ruinas de los sistemas desacreditados y depuestos de otros días. Considerada en esta forma, no solo venía a ser etapa decisiva en la existencia del pueblo romano, sino, con ello, significativo punto de partida en la evolución humana. Mostraba, por cierto, la nueva dedicación de la urbe imperial a su labor de siglos, la realización de los ideales de emancipación humana hacia los que el pensamiento y la aspiración del linaje había tendido, hasta entonces, baldíamente. Desde este punto de vista, la institución del principado representaba el final de la política creadora. Porque, al resolver su problema particular, Roma había resuelto a la vez el del Estado clásico.

Para Virgilio, pues, los acontecimientos que se desarrollaron en el año 30 a. c. alcanzaron suma trascendencia. No sólo se trataba, según él con la mayor parte de sus contemporáneos estimó, de que la guerra que había de poner fin a las guerras hubiese sido empeñada y ganada en Actium. Ni tampoco de que, como sus propios enemigos lo confesaban, ofreciese el principado una vía de escape de la violencia, la corrupción política y la potencia del dinero, la que, al paralizar el ejercicio de la ley, había destruído toda confianza en la autoridad del senado y del pueblo.[2] Por hondos y pujantes que fuesen esos sentimientos, el odio a la guerra y la desconfianza en la libertad republicana resultaban meras negaciones. En opinión de Virgilio, el verdadero valor del concierto de Augusto estaba en su carácter positivo: lo veía, en efecto, como última expresión de la idea política. Como tal, significaba la aserción, sobre nueva, indiscutible base y en términos adecuados al poder y responsabilidad más anchurosos de la urbe imperial, del ideal antiguo de la paz cívica. Significaba el empleo de los métodos romanos de pacificación, según la traza de lo hecho en Italia, en las provincias sometidas. Y así como la primera vez, esos métodos habían servido, al evocar el sentido de la nacionalidad italiana, para sanar las heridas por las que la península había sangrado por espacio de siglos, así en la actualidad serían ofrecidas como remedio a un mundo hostigado y desesperado.

No es, pues, sorprendente que, a pesar de la notoria desconfianza del poeta, la *Eneida* fuese ansiosamente recibida por Augusto como revelación de las más hondas implicaciones de su labor. Y al dar fe de los fines y métodos del principado, Virgilio proveyó de inspiración y guía al programa imperial de reconstrucción, conquistándose así entre los arquitectos del imperio una posición apenas inferior a la de los mis-

[2] Tácito, *Annales*, i. 2. 2: "suspecto senatus populique imperio ob certamina potentium et avaritiam magistratuum invalido legum auxilio quae vi ambitu postremo pecunia turbabantur".

mos Césares. Este, empero, no fué sino el principio de su influencia. Porque, gracias a la atracción magnética ejercida por sus obras, estampó indeleblemente sobre la posteridad su sentido de la misión de la Roma Eterna. Por haber proyectado en la conciencia de la humanidad su visión del Estado, previno la base para la solidaridad imperial por espacio de varias generaciones: tipo de pensamiento y acción que mantuvo su potencia siquiera hasta el colapso del grande experimento antonino. Con lo cual no sólo procuró una sanción ética al sistema, sino que además dió final expresión al espíritu del paganismo clásico, religión de la cultura a la que más tarde había de enfrentarse la cultura de la religión, y lanzando su reto a sistemas alternativos de vida, les obligó al menos a formular sus principios con respecto a los encarnados en la urbe imperial.

El virgilianismo se caracteriza por la resolución de un problema planteado a los romanos desde el primer asomo de conciencia nacional allá en los días de Catón el Censor. Por la conquista del Mediterráneo, esa nación de campesinos inteligentes, trocada de pronto en gran poder imperial, se sumió en un estado de confusión intelectual y moral sin ejemplo. Dándose vaga cuenta de la posición única a que los había impulsado el destino o el azar, pero desconcertados por el carácter nuevo de los problemas que tenían ante sí, dieron expresión a su perplejidad en los contrapuestos movimientos históricos del siglo segundo a. c. Tales movimientos llegaron a su ápice en la revolución, cuyos resultados nos propusimos describir. La irrupción de desórdenes y derramamiento de sangre en las calles de la capital pregonó que la *Pax Romana*, tradicionalmente base de la paz social, había sucumbido sin remedio;[3] y ese hecho impuso a los romanos un problema de reconstrucción, que era cada vez más urgente resolver, ya que era cada vez más notorio que la alternativa a ello era el colapso. Coincidiendo, pues, con el desarrollo de la crisis, se produjeron en Roma una serie de esfuerzos tanteadores, mirando a una nueva y más adecuada base de concordia. No es detraer esos esfuerzos decir que, aparecidos en época de trastornos políticos, económicos y sociales sin precedentes, no resultó ninguno de ellos definitivo. Tocaba a los romanos esperar hasta el momento en que, con Virgilio, hallasen al fin la respuesta que resolvía todas sus dudas y perplejidades; y fué éste, más que otro varón ninguno, quien trazó el derrotero del imperial futuro. Con todo, los elementos del problema, según él lo veía, eran herencia de sus predecesores, y para su solución tomó

3 Apiano, *Guerras Civiles*, i. 1 y 2.

de ellos notable substancia, de modo que, directa o indirectamente, también ellos contribuyeron con importantes ingredientes al corriente cuerpo de ideas que había de regir la vida de la sociedad imperial.

Los peligros que amagaban la antigua *Pax Romana* se habían traslucido ya en tiempo de Catón el Antiguo, aunque su significación no fuese aún entendida por modo cabal. Y él fué, en efecto, quien dió la primera voz de alarma.[4] Considerando aprensivamente la rápida desintegración de la moral tradicional, la atribuyó a una "mezcla de elementos" acarreados por las guerras de conquista en ultramar, las que habían abierto el Estado a la influencia de las "costumbres extranjeras y nuevos modos de vivir". En durísimos términos denunció las varias formas de extranjerismo que se arrastraban por el imperio, especialmente las que, derivadas en su conjunto del degradado mundo helenístico, cobraban jactancia en Roma bajo el destacado favor de los Escipiones. En esos hombres veía tal censor personificadas las fuerzas siniestras que invadían y emponzoñaban la vida romana. Así considerados, apenas si resultaban sus virtudes menos aborrecibles que sus vicios, reflejo como eran unas y otros de un egotismo que estaba haciéndose valer, tan peligroso como nuevo. Conspicuos gracias a sus servicios públicos durante la crisis determinada por Aníbal, exponentes del imperialismo novel que siguió a la segunda guerra púnica, los Escipiones reclamaron que se les juzgara según patrones diversos de los que aplicaban a los demás hombres.[5] Así pues, mientras albergaban fácilmente formas relajadas del comportamiento, afirmaban a la vez su derecho a especial consideración y trato preferente por parte de sus compatriotas. Al recabar de esta suerte su exención de las categorías de conducta tradicionales entre ciudadanos romanos, anunciaban el colapso del orden establecido y abrían senda a la teoría, peligrosamente antirrepublicana, del superhombre.[6]

En su hostilidad a influencias como las representadas por los Escipiones, cabe hallar la explicación del famoso concepto de Catón el Antiguo: la acogida de la cultura griega importaría la ruina del Estado romano. Y tuvo en ello razón, por cuanto las ideas emancipadoras de los Escipiones habían sido tomadas del cosmopolita mundo helenístico, cuya deferencia rendida al divino βασιλεύς fué fácilmente transferida al *imperator* republicano. Ya en Aristóteles, a pesar de fijarse su mirada

[4] Véase a Livio, xxxiv. 2-4 (su discurso sobre la revocación de la *Lex Oppia),* y xxxix, 40-4; y compárese con Plutarco, *Cato Maior,* 4 *ss.*

[5] Livio, xxxviii, 42 y 51-60; xxxix, 6.

[6] Véase más adelante, cap. III.

en el pasado, la filosofía política había venido a buen entendimiento con este fenómeno del futuro:

pero cuando una familia entera, o algún individuo, alcanza a ser tan preeminente en virtud que sobrepuja a todos los demás, será justo que se vean constituídos en familia real y supremos sobre todos, o que aquel tal ciudadano sea rey de la nación entera... Pues no sería justo matar o enviar al ostracismo a tal persona, o requerir que sufriera su turno como gobernado. El todo es naturalmente superior a la parte, y quien posee dicha preeminencia se halla en relación del todo a la parte. Y, si es así, la única alternativa es que tenga el poder supremo, y que la humanidad le obedezca, no por turno, sino constantemente.[7]

Al apoyar de esta suerte doctrinas que socavaban el propio ser de la república, Aristóteles revelaba la inadecuación del naturalismo filosófico para proveer de sanción eficaz las reclamaciones de libertad e igualdad cívicas. Y si Aristóteles se mostraba tan desleal a los ideales republicanos, ¿qué cabrá decir de sus continuadores de la cosmópolis helenística? Cínicos, cirenáicos, epicúreos, e igualmente los primeros estoicos, cualesquiera que fuesen sus íntimas diferencias, eran sin embargo, históricamente hablando, producto de una época en que, atentos a la insinuación que en un momento de pesimismo llegara Platón a preferir, los hombres, generalmente hablando, habían desistido de toda esperanza de salvación política. Dirigiéndose a un mundo de desarraigados, predicaban aquéllos un evangelio de salvación puramente individual o de salvación "en la sociedad", considerada como distinta de las formas políticas e independiente de ellas. Tales eran las sectas con cuyas actividades se hallaban más familiarizados los romanos; y, por vagamente que percibiesen sus doctrinas, sabían de ellas lo bastante para advertir que su propósito no era meramente el de debilitar, en general, los móviles de la acción común, sino el de amagar particularmente la virtud patriótica, específicamente romana. En el mundo contemporáneo la boga de tales filosofías hallaba su paralelo en la muy cundida popularidad de los cultos del misterio, y ya el no menos subversivo de ellos (el de Dionisos) había, en los tiempos de Catón, levantado cabeza en la misma Roma.[8] Y aunque su aparición suscitara sangrientas y brutales medidas de represión, constituyó con todo un portento cuya signi-

[7] *Política*, iii, 1288ª 15 *s.;* Platón, *El Político*, al hablar de la abeja reina.

[8] Livio, xxxix, 8-18; xl, 19. — Bruns, obra citada, p. 164. Para detalles sobre el culto de Baco en Roma, véase un valioso análisis que figura en Cumont, *Las religiones orientales en el paganismo romano*, ed. 4, apéndice, p. 195 *s.*, y notas, p. 303 *s.* Y también consúltese a Tenney Frank, *El Culto por las Bacnales en 186 a.* c., *Cl. Quart.* xxi (1927), p. 128 *ss.*

ficación no pudo menos de entrar en las mentes. Porque ese lance marcó la profunda mudanza que, desde los años de lucha contra Aníbal, había venido deslizándose al carácter italiano, desprendida sobre todo la generación más moza de los principios espirituales y morales por los que habían luchado y perecido sus antecesores. Al cabo de un siglo habían de percibirse los efectos de ese descenso, no sólo en la difusa inquietud social sino en el espectáculo, sin precedentes en los anales romanos, de indisciplina y revuelta entre las legiones romanas en campaña.

Con valeroso pero vano esfuerzo contra tendencias perniciosas como las descritas, Catón emprendió asentar los cimientos de lo que entendía deber ser trato nacional de los problemas del día. Hondamente receloso de la "nación de parlanchines", cuya historia los revelara incapaces de preservar la idea que habían dado al mundo, rechazó los hallazgos de la filosofía helénica para retrotraerse a la sutil doctrina labriega, cuyo tenor indican sus hartas observaciones sombrías acerca de los hombres y los negocios. Robustamente empírico y pragmático, ilustrará su actitud su famosa observación sobre el Estado, a la que vino Cicerón a citar y dar su visto bueno:[9]

> Solía decir Catón que la superioridad de nuestra urbe sobre otras dependía del hecho de que las últimas casi siempre recibían sus leyes e instituciones de un solo legislador... mientras que nuestra república no había sido creada por el genio de individuo alguno, ni en el trecho de una vida humana, sino a través de innúmeros siglos y generaciones. Porque, según él observó, jamás alentó ser humano tan perspicaz que nada acertase a escaparle, ni los combinados talentos de edad alguna fueron tales que ésta pudiese prever y anticipar todas las posibilidades, dejando a un lado las lecciones del tiempo y la experiencia.

En esta manifestación típica podemos recoger el espíritu de un fundamentalismo político y moral que para lo sucesivo debía asociarse al nombre de Catón.

Desde un punto de vista de tan angosta reducción, éste descubrió una fórmula adecuada para la conducta: la imitación de las figuras representativas que en sus vidas parecieron encarnar ideales tradicionales de la virtud republicana, como, en sus carreras, dar ejemplo de los modos legítimos de autoexpresión en la república. De tal linaje de hombres, Fabio Máximo y Manio Curio aún sobrevivían para ofrecer a una generación desmoralizada testimonio de las cualidades útiles para la creación y mantenimiento del Estado. Tomando a esos hombres por modelo, Catón se aleccionó y disciplinó a sí mismo de tal suerte que, si su

[9] *De Republica,* ii. I. 2.

nombre se hizo proverbial en lo que toca a la aspereza, rudeza e inhumanidad, también fué expresión de resistencia, templanza, industria y señorío del ánimo. Procuró grabar esas cualidades, por mandato y ejemplo, en su hijo, a quien por tal vía "formó y educó en la virtud", dándole personal instrucción en las artes, según "un plan sencillo, casi del todo vocacional y técnico, que abrazaba el estudio de la oratoria, la agricultura, el derecho, la medicina y la guerra", poniéndose así a la cabeza de la lista de los educadores romanos.[10] A ese aspecto del catonismo pertenece también el famoso tratado *De Re Rustica.* Primero entre las obras de su clase en obedecer a la nativa tradición agraria, este ensayo demuestra que el autor tenía muy clara percepción de las posibilidades del recién establecido sistema de la villa, que miraba a la explotación intensiva de tierra y semovientes, incluyendo la cría y venta de esclavos. Pero estriba su esencial significación en que, al proponer la labranza como estilo de vida, ilustra la fe catoniana en el trabajo, estimado, si no como equivalente moral de la guerra, siquiera como su moral contrapartida.

Tal era el equipo mental que trajo Catón consigo a una vida pública que, como la de Néstor, se extendió a tres generaciones ordinarias. En todo ese tiempo se erigió en amenaza contra los inicuos, no levantando mano de la misión de acusar a los malhechores de rango y poderío.[11] Pero la cúspide de su carrera se halla sin duda en su censura de 184 a. c., que realzó no sólo por la vigorosa ejecución de los contratos públicos y otras medidas para restringir las actividades de quienes se hubiesen apoderado de bienes comunes, sino por el ensanche de las tradicionales funciones purgativas relacionadas con el cargo de censor, como, por ejemplo, mediante su impuesto, de empinada escala, sobre el lujo.[12] En lo tocante a la política imperial, se opuso a nuevas conquistas y compromisos en Oriente; pero, en vista del renaciente amago cartaginés, esa política de "responsabilidad limitada" cedió en el lado occidental. Aunque probablemente fuese motivado antes por razones morales que por las económicas su grito: *Delenda est Carthago,* con todo, al prorrumpir en él, descubrió la esencial ambigüedad de su actitud, y fué, por decirlo así, juguete del adversario. Con razón se ha juzgado que la caída de la antigua rival de la república marca un definido sesgo

10 Plutarco, *Cato Maior*, 20.

11 Plutarco, obra citada, 15; Livio, xxxix, 12-44.

12 *Tal vez pueda hallarse asimismo* la influencia de Catón en el senadoconsulto de 161 a. c., que autorizaba al pretor a expulsar de la ciudad a todos los maestros de filosofía y retórica. Suetonio, *Rhet.* i.

hacia la agravación en las fortunas de ésta, revelando el juego de las inexorables fuerzas contra las cuales Catón y el catonismo lucharon en vano, y haciendo dar al Estado un paso más hacia la revolución.

Así, pues, mientras el nombre de Catón el Viejo podía sobrevivir como el de quien procurara "vindicar la república mientras ésta declinaba en el vicio", con todo, en la sociedad de sus días, el hombre y sus métodos fueron igualmente anómalos. Porque el mero republicanismo no podía salvar la república. De esta suerte, transcurrido sólo un tanto más de una década después de su muerte, la veloz carrera de los acontecimientos entregó el Estado a manos de sus más acerbos enemigos. Poca duda cabe de que, gracias a los Gracos, experimentó Roma el primer impacto de las ideas escipiónicas en acción, del propio modo que, durante los siguientes años de prueba y padecimientos, había de experimentar otros aspectos, insospechados todavía, del espíritu revolucionario. Era, a la verdad, inevitable que la urbe pasara a través de llamas purgadoras en el proceso de su ajuste al porvenir imperial. Por ello, exponer los principios del catonismo es revelar sus limitaciones. Sin embargo, sigue siendo cierto que los romanos, al andar a tientas hacia un nuevo orden, retuvieron aún la memoria de ingredientes saludables en las enseñanzas de Catón, y que cuando le tocó su vez al empeño reconstructor, este se hincó en principios no enteremante ajenos a la vida y pensamiento de aquél.

El día de la reconstrucción, empero, se hallaba todavía remoto; y, por el asiduo avance del espíritu revolucionario, todos los elementos contra los cuales había Catón batallado tan vigorosamente, asomaron, retadores, a la superficie. Así, en la sociedad en que vivió el biznieto de Catón el Viejo habían sido tiradas desdeñosamente a un lado las últimas hilachas de la contención tradicional, y la nota dominante era la de la libertad y aserción individuales. Devorados por insaciable sed de nuevas formas de experiencia, los miembros de la aristocracia se abandonaron a una dilatada orgía de prodigalidad y disipación. Fué saqueado el mundo a fin de que rindiera los recursos más raros y exóticos para satisfacción de los sentidos; y los últimos refinamientos del lujo y del vicio fueron introducidos para cosquillear apetitos ya cansados del placer en sus más crudas formas. Se desarrolló un tipo de poesía lírica que reflejaba con sobrado relieve la atmósfera dominante, y Catulo y otros sobreviven para atestiguar la sofisticación y decadencia de la ciudad imperial durante la época revolucionaria. Por otra parte, la historia y la sátira, desarrollándose casi al mismo tiempo, asumieron un tono más o menos enojadizo y moralizador, que, al trocarse a poco en conven-

cional, había de ser imitado por escritores que, tras varias generaciones, fustigarían males sociales ya en buena parte caducados en su día.

Y no se confinaba la epidemia a los círculos más exaltados de la sociedad imperial. En escala rápidamente más vasta, pan y espectáculos de circo eran ofrecidos a las masas, como contrapartida a los banquetes lucullanos de los ricos. En este tiempo, además, cobró el tigre romano su gusto de la sangre, y la ambición política caviló a más y mejor para satisfacer el voraz apetito depravado de espectáculos cada vez más elaborados y cruentos. Y si podemos dar crédito a la sana y juiciosa observación de Séneca, tal fué el ápice de un materialismo que trajo consigo su expedita némesis en la cabal desmoralización de la vida romana. Grandes y pequeños a un tiempo, sin distinción de edad, rango ni sexo, los romanos se entregaron a una orgía de sensacionalismo y emocionalismo que, al paso que promovía la desintegración social, estimulaba esa fiera competencia por las *dominationes* y *potentiae* que dejó en ruinas la fábrica política.[13]

A dicho mundo perturbado llegó un mensaje de salvación: el evangelio de Epicuro, naturalizado por Lucrecio en el *De Rerum Natura*, y defendido con toda la persuasiva, encantadora elocuencia de quien no era menos artista que filósofo. Opinión enteramente superficial es la que no ve en Lucrecio más que la racionalización de las tendencias contemporáneas, rumbo a la anarquía intelectual y moral. Su objeto, en realidad, fué mostrar cómo podía la anarquía ser superada; y si, en un sentido, emplea el lenguaje de la revuelta, no es con el propósito de alimentar las llamas devoradoras de la pasión revolucionaria, sino antes para establecer un principio nuevo de entendimiento y dominio del ánimo. Este principio era la razón, la cual, según la encarnaban las enseñanzas del maestro, representaba para él la culminación del logro especulativo. De ella requería la revelación de la verdad subyacente a los fenómenos, como supuesto de una teoría valedera de la vida humana.

Al obrar así, Lucrecio refleja uno de los más bellos y distintivos aspectos del espíritu clásico. Fuera, en efecto, difícil destacar a ningún escritor clásico que apareciese más diáfano en sus percepciones o más enfático en la denuncia de los males que viciaron la vida de la antigüedad. Esos males los atribuye a la creencia en los dioses tradicionales del paganismo popular y poético. A tal venero hace remontar los multiplicados impulsos e inhibiciones que anduvieran bajo el nombre de *religio*, y que venían suscitados por el deseo de conquistar el favor o

[13] Véase la descripción de la sociedad contemporánea en Salustio, *Catilina*, 24. 3-4 y 25.

evitar el enojo de seres a los que se suponía el gobierno, en alguna forma, de los destinos de la humanidad. Y en ello ve la causa del mal y de los sufrimientos que ninguna otra fuerza acertaría a inspirar.

De este análisis de la situación se deduce naturalmente el remedio. Porque los males que de este modo afligen al linaje humano son, como hoy diríamos, psicológicos, producto de esperanza o miedo "desrazonables". Como de tal naturaleza dependen de un concepto erróneo en lo que se refiere al carácter de la última realidad. Para removerlo, basta con destruir el fundamento en que descansa. La ciencia epicúrea emprende este fin al proponer una visión de la naturaleza que, al no mostrar sino átomos que se mueven en el vacío, califica las demandas de la *religio* de pura ilusión. Así permite a la humanidad emanciparse de los terrores de lo invisible y lo impalpable; y, para reemplazar las vastas aspiraciones del misticismo pagano, propone para la vida un objeto que, por su independencia de la ayuda de los poderes sobrehumanos, no se halla desde luego destinado a su frustración. Ese objeto no es para logrado cediendo a las salvajes instancias del deseo y la cólera. Es el resultado de un ordenamiento racional de la vida, en términos de las satisfacciones concretas halladeras en las normales relaciones humanas, según las mide el criterio del placer y la pena individuales. En una palabra, Lucrecio aboga por la salvación mediante *las luces.* Todo lo que ello supone es la sumisión a las demandas de la ley mecánica, tal como la revela la inspección de la naturaleza, *naturae species ratioque;* y a este efecto sólo se requiere el mero acto de la aprehensión. Por otra parte espontáneo y automático, depende, realmente, de "no darse a pensar en el mañana". Así, deliberadamente, secciona el nervio del esfuerzo:

> ... nostro sine quaeque labore
> sponte sua multo fieri meliora videres...

Por tanto, la doctrina de Lucrecio era administrada no como estimulante, sino como sedativo; como tal se vió propuesta a guisa de específico para los desórdenes de la sociedad imperial.

El abismo entre Catón y Lucrecio nos da la medida de la distancia por la que Roma viajara en el siglo intermedio. Para ambos, ciertamente, el problema romano fué, en último análisis, psicológico y moral. Pero la generación de Lucrecio abrazaba con alma y vida el helenismo que Catón, también con alma y vida, había rechazado. Por ende, mientras Catón se hallaba dispuesto a ver en los usos nativos la clave cierta para la solución, Lucrecio echaba mano de la ciencia griega para el más verdadero entendimiento del significado y propósito de la vida humana.

Desde este punto de vista, ofrecía un análisis del individuo y la sociedad en términos que a ambos despojaban de misterio, haciendo igualmente absurdo el culto de la divina comunidad y el del hombre divino. Pero, en este empeño, estableció un atomismo moral que no consentía freno efectivo al poder del capricho individual ni aportaba una base para la cohesión social y política. Sin duda sería falso caracterizar al epicureísmo como anárquico, ya que reconocía el Estado como producto de un pacto que se proponía asegurar la *communia foedera pacis.*[14] Con todo ello, la sociedad organizada, tanto por sus demandas como por el tipo de actividad a que daba origen, permanecía bajo honda sospecha, como causante de disatisfacciones que el hombre primitivo desconoció:[15]

at non multa virum sub signis milia ducta
una dies dabat exitio nec turbida ponti
aequora lidebant navis ad saxa virosque...

Mientras, pues, se resolvía a aceptar el Estado como expediente económico, el epicureísmo rechazaba explícitamente su pretensión a ser algo más, e indicaba fines señaladamente no políticos como meta de la actividad humana.[16] Al hacerlo, ofrecía una cabal negación de la idea clásica de la república.

Desde este lugar de mira, la ἀταραξία epicúrea, o desprendimiento, implicaba a la vez el repudio del pasado romano y la denegación de un futuro específicamente tal. Su boga, pues, la que hubiera alcanzado, pasó con la república misma. Al alborear el principado, sufrió un eclipse, de suerte que mientras, en los tiempos imperiales, sin duda gran copia de gentes practicaban las doctrinas de Lucrecio, pocos abiertamente las profesaron. Este hecho, a pesar de todo, no significa que su enseñanza careciera de efecto. Porque al llevar a cabo el primer intento sistemático con vistas a la solución del problema romano en términos de naturaleza y razón, levantó el debate del nivel del prejuicio al de los principios, sirviendo así de reto a modos de pensar alternativos. El reto fué aceptado por Cicerón, quien emprendió responder a Lucrecio en términos similares.

La tendencia de la crítica moderna ha ido al descarte de la obra de Cicerón, vista como un compendio de lugares comunes; y hasta se ha sugerido que, en la totalidad de sus escritos filosóficos o semifilosóficos

[14] *De Rerum Natura,* v. 1155.

[15] *Ib.,* 999, cf. ii. 23-39; v. 1105-1135.

[16] C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome,* pp. 225-7, arguye que ofrece la base para una especie de moralidad, en cierta imitación de los dioses, concebidos como ideales de sosiego.

no hay modo de hallar una sola idea original. Ello, sin embargo, no achica en lo más mínimo su importancia histórica, que está fuera de toda proporción con la insignificancia intrínseca de su pensamiento. No ha habido autor más vastamente conocido ni estudiado más intensamente, y el alcance de su influencia queda indicado no sólo por este hecho, sino también por el testimonio directo de admiradores entusiastas. Veleyo Patérculo, por ejemplo, le atribuye la instauración de la autonomía de las letras latinas y le predice la inmortalidad literaria en su calidad de único romano con penetración bastante para comprender el universo y facultades para poner en claro su sentido.[17] Séneca, sumándose al parecer de Asinio Polión, declara superfluo extenderse sobre su talento y diligencia;[18] y si podemos dar crédito a la anécdota narrada por Plutarco, el mismo emperador Augusto le declaró "gran sabio y gran patriota".[19] El veredicto casi unánime de los primeros tiempos imperiales halla su confirmación en Quintiliano, quien iguala su nombre a la propia elocuencia, y, en filosofía, lo empareja con el de Platón.[20]

La preeminencia de Cicerón, a la par como pensador y escritor, no resultó menos afianzada en los siglos cuarto y quinto que en el primero. Hablando como pagano, Ammiano Marcelino se deleita en alusiones a él y a sus enseñanzas; y su famoso pasaje en elogio de la filosofía[21] se propone sin duda recordar uno parecido de *Pro Archia.*[22] Por otra parte, habiendo Cicerón participado tanto en la creación de los moldes de la *Romanitas,* su espíritu sobrevivió en influencia, si no en señorío, de las formas de cultura cristiana que a la *Romanitas* reemplazaron. Tan evidentemente ajustó a la obra de él sus *Institutes* Lactancio, que éste ha sido a menudo descrito como Cicerón cristiano. San Ambrosio, tanto en su *De Officiis* como en sus Epístolas, deliberadamente imita la forma y dicción ciceronianas. El harto conocido lamento de Jerónimo, *Ciceronianus non Christianus sum,* pone de manifiesto la atracción que ejercía el orador en el traductor de la Vulgata. Pero tal vez el mayor tributo jamás pagado a Cicerón fué el de Agustín, quien afirma que en él empezó y terminó la especulación latina, y generosamente le supone inspirado por su propia pasión filosófica.

Tales opiniones, paganas y cristianas juntamente, son aquí citadas no en defensa de la fama de Cicerón, sino tan sólo para ilustrar su extra-

[17] ii, 34 y 66.
[18] *Suasor.* 6. 24.
[19] Plutarco, *Cic.* 49.
[20] *Inst. Orat.* x. 1. 112 y 123.
[21] xxix. 2. 18: "o praeclara informatio doctrinarum, munere caelesti indulta felicibus, quae vel vitiosas naturas saepe excoluisti!"
[22] 7. 15.

ordinario asimiento de la imaginación venidera. Dan testimonio de que, en la medida que ello pueda decirse de un solo hombre, vino él a ser instrumento para la propagación de las ideas que informaron las leyes e instituciones del imperio. Desde este punto de vista, estaba destinado a su personal renacimiento en los días modernos. Para Erasmo, el *Ensayo sobre los Deberes* era un vademécum que abrazaba todos los principios de que ha menester el joven en el umbral de una carrera pública; y, aun hoy, Ferrero califica esta obra como "englobadora de una importante teoría sobre la posibilidad de la regeneración moral y social de Roma".[23] Sin entrar en el debate de este asunto, podemos convenir en que el ensayo procura una exposición harto comprensiva de la doctrina de cuya circulación fué hasta tal punto valedor Marco Tulio: el haz de "lugares comunes" grato a los paganos irregenerados, pero a la vez generosos, desde sus días hasta los nuestros. Y si el liberalismo moderno, en su empeño combatiente contra las fuerzas siniestras y caóticas que amagan la vida contemporánea, sustenta la aspiración de una sociedad mundial, fundada en la justicia, la libertad y la humanidad, llamando a un esfuerzo conjunto para libertar al linaje humano de los obstáculos que se oponen a la realización de tal ideal, hay que estimar su propósito a la vez que sus métodos, si no como legado directo de Cicerón, al menos como estrechamente afines a su modo de pensar.

No se había dado Cicerón menos cuenta que Lucrecio de la dolencia que afligía a la Roma revolucionaria: la competencia por la dominación y el poder que, según sus mismas palabras, abría la puerta "al robo, el fraude, el envenenamiento, el asesinato, la expoliación de conciudadanos y aliados, la sed del ascendiente sobre los hombres libres", en una palabra, a toda imaginable forma de conducta antisocial.[24] Como Lucrecio, también, atribuía esos males a una causa psicológica: para él, la emancipación de las llamadas emociones "expansivas" *(affectiones animi)*, notablemente las del deseo, temor, ansiedad o solicitud, y el placer que, al desenfrenarse, causaba la destrucción no sólo de individuos y familias, sino aun de comunidades enteras. Por otra parte, se sentía igualmente afanoso de dar con alguna respuesta a las demandas del egoísmo, dispuesto a hacerlas valer, mediante un principio por el cual fuera posible vencer las fatales antipatías que llevaba suscitadas, apagándose, pues, la llama del enojo y cimentándose sólidamente la paz individual y social *(tranquillitas animi et securitas)*. Finalmente, con Lucrecio se enderezaba a la filosofía para que proveyera ese principio,

[23] *Grandeza y Decadencia de Roma*, iii, p. 108 *ss.* (de la trad. inglesa).
[24] *De Offic.* i. 20. 66-9.

considerando imperfectos sus hallazgos hasta que éstos mirasen a conclusiones que pudiesen resultar de servicio práctico para la humanidad.

Para Cicerón, con todo, la cura de la fiebre contemporánea no podía hallarse en el epicureísmo, que le repugnaba por razones intelectuales y morales. Intelectualmente, estimaba que la física del materialismo científico casi se reducía a un tejido de absurdos. "Es asombroso, decía, que un adivino, al hallar a otro tal no se sonría; y todavía más que cuando vosotros, los epicúreos, os juntáis, seáis capaces de no soltar la carcajada".[25] Pero la real flaqueza del sistema, según él lo viera, estribaba en sus inferencias éticas. Esa flaqueza era doble. En primer lugar, suscitaba en forma particularmente aguda el problema de la libertad y responsabilidad humanas. Y en segundo lugar, al identificar el bien con la emancipación de todas las obligaciones, establecía un culto del egoísmo que no consentía trecho a las virtudes sociales. En ello subvertía los que eran para Cicerón los valores más verdaderos y ricos de la vida.

Al emprender la defensa de éstos, Cicerón buscaba evitar la imputación de obscurantismo.[26] Como hechura representativa que era de las luces helénicas, se daba plena cuenta de los peligros de la superstición, a la que, con recio sentido común, cuidaba de mantener a prudente distancia. "Es innegable", declara, "que la superstición, epidémica entre las naciones, cobró ventaja de la debilidad humana para dejar caer su pesada mano, poco más o menos, sobre todos. . . . ; si acertáramos a desarraigar ese mal, nos rendiríamos a nosotros mismos, como al mundo, inmenso servicio".[27] Pero al mismo tiempo estaba convencido de que los sentimientos del tipo de la lealtad y la justicia *(pietas et iustitia)*, de los que depende la vida de la sociedad organizada, hallan su base final en la religión, y sólo podrán sobrevivir de ser reconocido tal hecho.[28] Por lo tanto, rechazaba la fácil identificación, obra del materialismo científico, entre la religión y la superstición, y mantenía que la alternativa cierta a la postrera era una forma de alta religión, esto es, de religión purificada e iluminada por el conocimiento de la naturaleza.[29]

La cuestión, pues, se presentaba en estos términos: ¿Era posible tal conocimiento? Una de las más fuertes objeciones de Cicerón al

[25] *De Nat. Deor.* i. 26. 71; la observación está en boca de Cotta, el académico.

[26] Obra citada, i; *De Fin.* i.

[27] *De Divinat.* ii. 72. 148. Para la exacta connotación de las palabras *religio* (Lucrecio) y *superstitio* (Cicerón), véase a Mayor, *De Nat. Deor.* ii. 72 (vol. ii, p. 183).

[28] *De Nat. Deor.* i. 2. 4.

[29] *De Divinat.*, lugar citado. Véase *De Nat. Deor.* i. 42. 117: "non modo superstitionem tollunt in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur".

epicureísmo se fundaba en el carácter intensamente dogmático de éste; decía que sus exponentes se pronunciaban con el aplomo de hombres que acababan de bajar del *intermundia* de Epicuro, sin más temor que el de parecer abrigar cualquier duda.[30] Igual objeción aplicaba con fuerza apenas reducida al sistema rival de los estoicos, cuyo credo atesado, inflexible, ridiculizó en su *Pro Murena*. Para Cicerón nada era más evidente que la incertidumbre de toda especulación; lo que atribuía en parte a la suma obscuridad en la materia del tema, y en parte a la falibilidad del instrumento, como lo indicaban las acusadas diferencias de opinión entre escuelas de antagónicos pensares. Por ello sentía que lo que tocaba a la verdadera cordura era seguir a los neoacadémicos en la admisión del principio del juicio en suspenso o duda filosófica.[31] En la acogida de tal principio no veía causa de desesperación. Al contrario, le ofrecía una base para la confianza en que los valores intelectuales y morales establecidos por la antigüedad *(vetustas)* no acertarían a ser enteramente falsos: hasta ese punto formaba con el viejo Catón en la creencia de que la verdad era hija del tiempo. Pero, en Cicerón, el respeto a los valores establecidos no excluía la fe calificada en los juicios de los sabedores, esto es, en el poder de la razón y la conjetura para rendir un acopio de conocimiento, cuya validez se probara en el servicio de rescatar a los hombres del asimiento de las circunstancias. Tal procedimiento se había mostrado progresivo y cumulativo, siquiera desde el tiempo de Tales, y cada extensión de él angostaba los linderos del ciego azar *(fortuna)* a que la vida primitiva estaba expuesta.[32] Así pues, en la posesión de tal conocimiento vindicaba uno su título de civilizado, y al mismo tiempo, entraba en la herencia espiritual de la humanidad.

Desde este punto de vista nada existía en el universo que sobrepujase a la razón; era ella vínculo entre uno y otro hombre, y entre el hombre y Dios.[33] Esto lo llevaba a cabo revelando el orden "divino" de la naturaleza, cuya ley era idéntica a la de la "recta razón".[34] En este

30 *Ib.*, i. 8. 18.

31 "Academicorum dubitatio", "suspensio assensionis". Sobre el temple del escepticismo de Cicerón, en general, véase *Acad. Prior.*, especialmente ii. 17, 18, 32-6, 99, 103, y *Tusc. Disput.* v. 4. 11.

32 *De Divinat.* i. 49-50. 109-112 y ii. 6-7. 15-18.

33 *De Legg.* i. 7. 23 *ss.*

34 Lugar citado; véase también *De Rep.* i. 36, 56 y iii. 22. 33; y *De Nat. Deor.* ii. 22. 58: "mens mundi... vel prudentia vel providentia appellari recte (potest)". En Séneca debía emerger como "rector custosque universi, animus ac spiritus mundi, operis huius dominus et artifex" *(Nat. Quaest.* ii. 45. i.), esto es, como "creador y conservador del cosmos". Desde este punto de vista el hombre, como participante de la razón, es considerado un microcosmos.

punto, Cicerón olvida a la vez las objeciones levantadas por los incrédulos y su propio principio de la duda filosófica, para afirmar en los términos más inequívocos su creencia de que existe en la naturaleza una real y fundamental distinción entre la verdad y el error, la justicia y el agravio. Afirmar eso es afirmar que la razón no es la sirviente del deseo, salvo en cuanto tienda hacia una afinidad que la reclama: esto es, la verdad. Como tal, su misión no es, como supusiera Lucrecio, la de servir a las demandas de lo útil. Es, mejor, la de legislar y juzgar, lo que hace según un patrón que aspira a ser "objetivo" y a estar arraigado en la naturaleza misma de las cosas. De esta suerte concebidos, los dictados de la razón son preceptivos y constituyen, por decirlo así, la ley del hombre. Lo que equivale a decir que la humanidad "nació para la justicia", y así ésta existe no por "convenio" sino por "naturaleza". En esa justicia natural se halla la *ratio* o principio de la asociación humana, el vínculo de comunidad en la vida de nuestra linaje.[35] Por lo tanto, al evangelio lucreciano de libertad a distancia del Estado, Cicerón responde con un mensaje de libertad en él, fiel a la visión de la *bene honesteque vivendi societas* como involucradora de los más altos valores del hombre civilizado. Y al hacerlo, reafirma la esperanza característica de la antigüedad clásica.

Pero si tal era la esperanza de Cicerón, se mofaron de ella las torvas realidades de la vida en la Roma revolucionaria. Los recuerdos de su juventud fueron los de una patria enfrentada a una crisis imperial de primera magnitud, mientras, al mismo tiempo, la desgarraban el cisma interior y un movimiento secesionista que amagaba destruir la unidad de Italia. El horror de tales experiencias jamás llegó a cancelarse en su memoria, y no hubo cosa que tanto temiera como la nueva irrupción de disturbios similares a los que habían caracterizado los tiempos de Mario y Sila. En tal pavor cabe hallar la explicación de su solicitud atenta a los movimientos políticos de sus últimos años; él explica el rumbo de su política, al parecer vacilante y tortuosa, cuando los intentos de mediar entre las demandas de las facciones opuestas, a las que consideraba igualmente fatales para la república. Ello queda indicado por los comentarios que han de merecerle las grandes figuras de la revolución, empezando por los Gracos.

Hacia dichos hombres no era Cicerón enteramente hostil; los veía como amigos del pueblo común y corriente, y los alababa por una contención que se hallaba en resuelto contraste con la violencia y crueldad

[35] *De Offic.* i. 7. 20: "ea ratio qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur".

demostradas por sus sucesores.[36] Y con todo su programa señaló una resurgencia de los terrenos comunmente asociados al radicalismo romano, y en sus personas los espectros de Esp. Maelio y Esp. Casio se levantaron de la tumba para amenazar las clases privilegiadas con visiones de la *tyrannis.* Porque los motivos de los Gracos, como los de aquellas vagas figuras de la tradición, no fueron en modo alguno incomplejos. "Tiberio Graco intentó convertirse en rey, y, positivamente, reinó, al menos por algunos meses." [37] Destruyó, al obrar así, la libertad de sus conciudadanos, y por ello, como su hermano en pos de él, conoció la suerte que llevaba merecida. En la trágica muerte de Tiberio, Cicerón vió el justo destino de todos los aspirantes a la autocracia.[38]

Pero, por saludable que fuera aquel ejemplo, no alcanzó a evitar el avance de la revolución, que se produjo espasmódicamente, entre fases alternadas de acción y de reacción a la crisis en las guerras Civil y Social. Con ninguno de los protagonistas de tales conflictos simpatizó con alma y vida Cicerón. Así, pues, mientras elogiaba a Sila por su servicio al restaurar el reinado de la ley tras la pesadilla de una usurpación proletaria durante la cual "nadie supo lo que tenía o lo que debía", se daba muy viva cuenta de las limitaciones de Sila, que juzgó ser las de un típico jefe de facción.[39] Como tal, consiguió éste una victoria "opresiva y desordenada", y se hizo reo de aspirar al "poder real".[40] Sila, además, fué conspicuo en "tres vicios pestíferos, la lujuria, la avaricia y la crueldad";[41] de suerte que su nombre fué sinónimo de barbarie e implacabilidad, y como tal, cargado de malos agüeros para el porvenir.[42] "Mejor fuera vivir entre animales feroces que en aquella atmósfera", piensa Cicerón, y termina con esta plegaria: "Dios nos guarde de otra parecida."[43] Mario, su paisano, héroe de las guerras contra Yugurta y los cimbros, le merece opinión casi igualmente severa. Por una parte le alaba como "hombre de dotes sobrehumanas, nacido para la salvación del imperio".[44] Por otra, le acusa de una crueldad asesina que rivaliza con la de su adversario; y, mirando a dicha característica, hubiera estado de acuerdo con Livio al oírle preguntarse si no medrara más el Estado de no haber existido ese campeón de la democracia.

Se patentiza, pues, que para Cicerón había poco o nada que escoger entre los extremistas de la derecha y los de la izquierda. A sus ojos,

[36] *De Leg. Agr.* ii. 12. 31.
[37] *De Amicit.* 12. 41.
[38] *De Offic.* i. 30. 109.
[39] *Pro Cluent.* 55. 151.
[40] *Pro Sulla,* 26. 72.; *De Harusp. Resp.* 25. 54; *Ad Attic.* viii. 11. 2.
[41] *De Fin.* iii. 22. 75.
[42] "Sullaturio"; "Sulla potuit, ego non potero?", frase atribuída a Pompeyo.
[43] *In Verr.* iii. 35. 81.
[44] *Pro Sestio,* 22. 50.

éstos y aquéllos eran igualmente *furiosi* o locos, devorados por una concupiscencia del poder que anublaba todo sentido de un bien que trascendiera sus intereses egoístas; y sólo males esperó del triunfo de éstos o de estotros. Por lo cual, ante las pretensiones de los bandos en contienda, promovió su propia alternativa, que es, en realísimo sentido del término, el *frente popular.* Tal vez sus propias palabras aclaren como ningunas su pensamiento:

Los que aspiraron [dice] a desempeñar parte activa y distinguida en la vida pública de Roma, siempre se dividieron en dos grupos. De éstos, uno deseaba ser popular y que por tal le conocieran, y el otro, optimate. Los ansiosos de que sus acciones y palabras agradasen a las masas, fueron considerados como populares; los que se comportaban de manera que pudiesen alcanzar la aprobación de las mejores gentes, eran optimates. ¿Qué es, pues, un optimate? Sus números, si os paráis en ello, son infinitos, pues de otra suerte no conseguirían no salir perdiendo. Ellos incluyen a los jefes de la acción pública y a sus seguidores, hombres de posición superior, a quienes está abierto el Senado, y además a ciudadanos romanos de las municipalidades y hacendados del campo, a hombres de negocios como a libertos. Por grandes, empero, que sean su copia y variedad, el grupo, en conjunto, puede ser esmerada y sumariamente definido como sigue: Optimates son todos los hombres inofensivos, de pura moral, no dominados por la pasión ni envueltos en deudas. Estos son los inmunes y prudentes, los elementos sanos de la comunidad; su ideal es el que atrae como más bello y elegible a las personas de ese carácter, esto es, la seguridad social *(otium cum dignitate).* Todos los que abrigan este ideal son optimates; los que por él trabajan deben ser considerados como auténticos hombres y genuinos conservadores *(conservatores civitatis).* En cuanto a las bases de la seguridad social, que habrán de ser defendidas a toda costa, puedo enumerarlas como sigue: religión oficial en su culto y empeños divinatorios, autoridad ejecutiva, influencia senatorial, leyes y derecho consuetudinario, jurisdicción magisterial y tribunales populares, buena fe, provincias y aliados, prestigio imperial, fuerza militar y financiera.

Un Estado tan vasto como el nuestro comprende multitudes que, por conocimiento de su villanía y temor del castigo, se hallan prontas a agitaciones y cambios revolucionarios, o que, a causa de ingénita locura, medran en la discordia civil y las refriegas, o que, como sumidas en deudas, prefieren ver la comunidad arruinarse en llamas a sufrir ellos mismos la quema.[45]

Esta declaración es no menos esclarecedora que los tratados formales en que Cicerón se empleara en exponer y justificar su fe política. Escrita poco antes de la catástrofe que había de completar la ruina de sus esperanzas, le revela, aun más ciertamente que Aristóteles, como el

[45] *Pro Sestio.*, 45-6, 96-9.

primer *Whig*.[46] Como tal, su credo halla expresión adecuada en el doble concepto de orden y libertad *(imperium et libertas)*, lo que audazmente identifica con los derechos de la propiedad. Fué, en efecto, Cicerón, que no Locke, el primero en afirmar que el objeto de la sociedad organizada era establecer y mantener este principio.

> El primer cuidado de los que tienen a su cargo la dirección de los negocios públicos [dice] será cerciorarse de que cada cual se vea asegurado en sus posesiones, y de que no se produzca, por parte del gobierno, invasión alguna del derecho privado... Tal es, realmente, la razón por la cual Estados y repúblicas fueron creados. Porque aunque la propia naturaleza induzca a los hombres a congregarse, sin embargo, por la esperanza de proteger lo suyo buscaron ellos el amparo de las ciudades.[47]

Con todo el fervor de un leal romano, Cicerón creía que la misión de su país era la de afianzar dondequiera la propiedad. Concebía a ésta no en ningún sentido absoluto, sino, según la terminología de la jurisprudencia, como un objeto *(res)* sólo existente para un sujeto de derecho legal *(persona)*; o, en otros términos, como una "extensión de personalidad". En tal sentido, su función era la de asegurar independencia, permitiendo así cualquiera de las alternativas características de una sociedad bien ordenada: la inactividad sin pérdida de la propia posición y la actividad exenta de riesgo.[48] Con tales refinamientos los romanos habían accedido a un punto de vista ajeno al pensamiento político de los griegos. Que, al cabo, mientras la palabra *polis* traía consigo la sugestión de "una vasta familia", o una participación común, la voz *res publica* podía apenas usarse sin supuesta referencia a su contrapartida, la *res privata*. Esta, aunque distinta de la *res publica*, no estaba con ella en conflicto, sino antes en correlación, indisolublemente vinculada a ella por lo que podría denominarse "un principio de polaridad", y, en sentido precisamente análogo, al objeto del derecho. De esta suerte considerada, la "república" puede ser definida "lo que pertenece al pueblo", no siendo el pueblo junta heterogénea de seres humanos, sino sociedad organizada *iuris consensu et utilitatis communione*, esto es, sobre la base de derechos convenidos e intereses comunes.[49] Esos derechos e intereses constituyen la ciudadanía, y existen, añade, para hacer posible "una vida mejor y más feliz". Por lo tanto, su origen puede atribuirse no

[46] Nombre, dice el Diccionario de Oxford, todavía dado a los liberales que se oponen a nuevos avances en sentido democrático (N. del T.)

[47] *De Officiis*, ii. 21. 73.

[48] *De Orat.* i. I. I: "qui in optima re publica... eum vitae cursum tenere potuerunt, ut vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse possent".

[49] *De Rep.* i. 25. 39.

tanto a la flaqueza humana como a la compulsión de la naturaleza, que hizo a la humanidad animal gregario y social antes que soledoso. Pero, en este respecto, el papel por la naturaleza desempeñado es el de madrastra *(natura noverca)*; ya que, mientras insta a los hombres a asociarse deja a su cargo crearse las formas de asociación que satisfagan sus necesidades.

El pensamiento social de Cicerón, en esta forma desarrollado ante el paisaje revolucionario, se halla, por decirlo así, destilado en el *De Officiis*, obra que, compuesta para su hijo en el verano del 44 a. c., muy bien puede ser llamada su testamento espiritual. El propio título[50] es significativo de la actitud de Cicerón ante la vida; la aprecia como un complejo de obligaciones hacia sí mismo y hacia los demás, en cuyo cumplimiento realiza el hombre las más plenas potencialidades de su ser. De tales obligaciones, las más fundamentales son las prescritas por las exigencias de la rectitud, el ideal moral absoluto (τὸ καλόν u *honestum*) según lo consideraran Platón y los participantes de su fe en la existencia de un reino de la verdad independiente del flujo material. Segundo grupo de obligaciones es el impuesto por los requerimientos de la utilidad *(utile)*; siendo las tales definidas como "deberes relativos al embellecimiento de la vida, como también a la provisión de medios y recursos ventajosos para la humanidad".[51] Nuevos problemas de obligación se dan como posibles: *a)* cuando lo que reclame la utilidad parezca oponerse a lo que exige la rectitud, y *b)* cuando precise establecer una comparación de valores, ya sea i) desde el punto de vista del honor, ya ii) del de la utilidad. Cicerón llega así a los cinco temas o "puntos de deliberación", en cuyos términos afirma comprender, en su conjunto, la materia de las obligaciones.

En cuanto a los deberes específicos que aparecen en estas diversas categorías, cuestión es ella, a lo que entiende Cicerón, que habrá que resolver por su referencia a la "naturaleza". Así, pues, en lenguaje tomado su gran parte de los estoicos, ofrece una perspectiva de la naturaleza humana destinada a revelar los impulsos y apetitos fundamentales de la humanidad. De los tales el primero es el estímulo de la propia conservación y reproducción, común a todos los seres vivientes. Este es el que mueve al hombre a defender su existencia, evitando lo dañoso y empeñándose en lo que sirve a aquel fin. Pero sobre esos primarios objetos

[50] i. 3. 8: "perfectum officium rectum, opinor, vocemus quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium vocant". El *De Officiis*, es, pues, manual de civismo.
[51] *De Offic.* ii. 1. 1.

del deseo, Cicerón discierne determinados apetitos que considera como distintivamnte humanos, ya que dependen del hecho de estar la humanidad dotada de razón, por la cual refiere los medios a los fines en un plan de vida ordenado. El primero de ellos es la inclinación al intercambio social ("hominum coetus, orationis et vitae societas"). Ello causa que el hombre identifique su vida con la de sus prójimos y desenvuelva diversas formas de asociación con éstos. Y así se convierte en motivo principal del logro ("quae cura exsuscitat animos et maiores ad rem gerendam facit"). El segundo es la busca e investigación de la verdad ("veri inquisitio atque investigatio, cognitionis et scientiae cupiditas"), al cual induce la liberación, asequible al hombre, de la necesidad de empeñarse en necesidades físicas fundamentales. Por la satisfacción de ese apetito llega a la más verdadera realización de sí mismo. El tercero es la pasión de prominencia o distinción ("adpetitio quaedam principatus"). Figura este deseo en la raíz de las aspiraciones al conocimiento y al poder. Al mismo tiempo, determina los límites de la autoridad y la subordinación entre los hombres, porque la justa deferencia sólo es para pagada a las demandas de una sabiduría superior o de un poder ejercido para el bien común. El cuarto y último es el amor del orden y sentido de la propiedad, conducente a la moderación en palabras y hechos (τὸ πρέπον o *decorum*). No hay animal que participe del sentido de belleza y armonía que los seres humanos poseen y de cuya satisfacción depende hasta tal punto su conducta.

Partiendo de esa perspectiva de la naturaleza humana, Cicerón emprende erigir un plan ético. Cuatro posibles ideales asoman, correspondientes a las cuatro virtudes cardinales de la tradición. Son éstas: *1ª* la vida de sabiduría o contemplación, *2ª* la vida de justicia y beneficencia, *3ª* valor o elevación y energía de la mente, *4ª* templanza, o moderación y propiedad. Considera, una tras otra, esas posibilidades, pero con sesgo característicamente romano, como cuando afirma que el empeño de la excelencia individual ha de quedar en cualquier caso subordinado a la necesidad superior de mantener la seguridad y bienestar de la comunidad organizada. Así, para Cicerón, no menos que para Virgilio, la salvación no es de carácter individual, sino que supone el logro de fines que habrán de ser realizados tan sólo en la vida colectiva.

Con esta advertencia preliminar, Cicerón procede a discutir la sabiduría, o vida de contemplación. Deja a ésta de lado, con breve conferencia a los pecados que la obstruyen —precipitación en juzgar, y pérdida de tiempo involucrada en estudios baldíos y a la ventura que desalojan

la acción—, especie de virtuosidad en modo alguno extinguido en los tiempos modernos.[52]

Sigue la justicia que, como base de las relaciones de los hombres, y, en sentido peculiar, virtud romana, recibe trato mucho más cabal que el ideal contemplativo.[53] La justicia es descrita como principio y vínculo de la sociedad civil. Su contenido viene a ser indicado en dos fórmulas:

No dañar a nadie, como no fuere tras provocación dañosa ("ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria").

Emplear los comunes bienes para fines comunes, los privados para sí ("ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis").

Así la sociedad civil, considerada como encarnación de la justicia, existe para el doble objeto de enderezar entuertos y fortalecer derechos. De tales derechos, el más fundamental es el de la propiedad. Señalando como origen de la propiedad la ocupación duradera, la conquista, el pacto o la distribución, Cicerón afirma de ella que constituye un derecho, y que la ingerencia en ella viola el propósito subyacente a la sociedad humana. La justicia incluye también el cambio recíproco de servicios mutuos ("communes utilitates in medium adferre mutatione officiorum dando accipiendo"). Como tal, descansa en la buena fe, esto es, la fidelidad a los compromisos. El sello de una sociedad justa será, pues, *a)* el respeto a la santidad del contrato, y *b)* la resolución de ver que cada cual reciba lo que le es debido ("tribuendo suum cuique et rerum contractarum fide"). Cabe inferir de estos principios el carácter de la injusticia, cuyo origen puede remontarse al egoísmo, el miedo o la codicia. Resulta, pues, evidente, que tiene sus hitos "naturales" la pretensión de la riqueza, tras los cuales no serviría a ningún objeto útil. Olvidar este límite es abrir la puerta a una suelta competencia *(contentio)*, como la que había caracterizado el imperialismo político y económico de Craso y César, o al adineramiento "antisocial", satisfacción de un instinto adquisitivo que no refleja sino la indiferencia política o el avariento pavor de incurrir en gastos.

La justicia envuelve una copia de obligaciones positivas, en cuya descripción el autor (a pesar de su supuesta falta de originalidad) alcanza una posición radicalmente distinta de la del idealismo griego en sus vuelos más levantados. Porque Aristóteles, con afirmar que este principio es vínculo de los hombres en sus Estados, había aceptado el corolario de que carece de aplicación a los miembros de diferentes comunidades, en que faltan "magistrados comunes que den validez a los

[52] i. 6. 18-19.

[53] i. 7 *ss.* 20. 60.

compromisos", por ello consignando las relaciones entre Estados al dominio de la utilidad o de la fuerza. Cicerón, sin embargo, con el largo panorama a su espalda de la historia de Roma, propone la opinión de que, así como el uso de la fuerza es característico de la bestia, el método apropiado para que los hombres ajusten sus diferencias es el del debate o discusión ("vis proprium beluarum, disceptatio proprium hominis"), y aplica esta regla a las relaciones de las comunidades no menos que a las de los individuos, sentando la base de una teoría de derecho internacional. Desde este punto de vista, niega la legitimidad de la guerra, salvo para el propósito de exigir la reparación de los agravios sufridos *(rebus repetitis)*, y todavía sólo después de una declaración formal. A base del mismo principio, denuncia toda forma de engrandecimiento nacional meramente dictada por el amor del poder y la gloria, trascendiendo en esta forma el maquiavelismo de la antigüedad clásica, y proclamando la doctrina de que Estados como individuos deben guardar lealtad.[54] El pensamiento latino, que reconocía una diferencia de los griegos no conocida entre el individuo y la comunidad, da origen a otras conclusiones de no menor significación. Así, por ejemplo, Marco Tulio acepta la distinción entre "combatientes" y "no combatientes", por vez primera adelantada por Catón el Viejo, y mantiene que las obligaciones de los individuos no se desvanecen por el hecho de que los Estados de que sean miembros se hallen en guerra.[55] Pero tal vez la más notable implicación de la teoría ciceroniana de la justicia se refiera no a los extranjeros ni a los enemigos, sino a los esclavos. Según Séneca,[56] fué Crisipo el estoico el primero en enunciar la proposición de que éstos debían estimarse como empleados cuyo contrato fuese permanente. Lo que acepta Cicerón, como si racionalizara el uso romano existente según la fórmula: "ita uti ut mercenariis; opera exigenda, iusta praebenda".

La tercera virtud tratada es el valor o fortaleza.[57] Esta cualidad, aunque comúnmente estimada más gloriosa que ninguna de las otras tres, debe, con todo, permanecer a ellas asociada para no trocarse en vicio. Porque a menudo acompaña al espíritu de fortaleza el amor del poder y la impaciencia del freno, de lo que nacen actos de injusticia como aquellos con que se hallaba tan familiarizada la sociedad de los tiempos de Cicerón. Poniendo de relieve su desprecio del militarismo y el imperialismo, Cicerón descubre que el verdadero valor radica en la capacidad de soportar pasivamente, con total desconsideración de las cosas exteriores, y de emprender grandes hechos con acompañamiento

[54] § 38.
[55] § § 37, 39.
[56] *De Beneficiis*, iii. 22. 1.
[57] *De Offic.* i. § § 61-92.

de peligro y dificultad. Como tal, depende *a)* del justo aprecio del bien que se va a conseguir, y *b)* de librarse de todos los deseos inadecuados, tales como riqueza, poder y gloria. De esta suerte supone un sojuzgamiento rígido de las emociones por los imperativos de la razón.

Ello es socializar la noción de valor, la cual, aun pudiendo imponer el retiro de la vida pública, a causa, por ejemplo, de flaca salud, exigirá, salvo en circunstancias excepcionales, el meticuloso desempeño de las obligaciones cívicas. Normalmente, pues, deberá aquél ser acreditado en las relaciones públicas, y aparecer en las artes de la paz no menos que en las de la guerra. Cuando se trate de vindicar la paz, el valor exige que el ciudadano cobre las armas; pero las cualidades combativas son el elemento menos significativo de esa virtud, y, por lo menos el general, habrá menester grande entendimiento no menos que corazón denodado, como quiera evitar la conducta que tan a menudo mancilla los laureles de la victoria. De modo que para Cicerón el valor es moral e intelectual, mejor que virtud física; y, en tal concepto, lo representa sumamente el estadista que, sin pensamiento de su propia ventaja, hace del bien de los gobernados su exclusivo objeto, recordando que su condición es la de un fideicomisario ("ut enim tutela, sic procuratio rei publicae"). Hombre de ese temple se elevará sobre los sentimientos partidistas y expondrá su ánimo abiertamente, sin vacilar ante la posible ofensa; evitará las medidas a medias y los rumbos equívocos; será indulgente, afable y cortés, estrictamente impecable y exento de enojo cuando se halle obligado a infligir el castigo.

La cuarta y última de las virtudes cardinales es la templanza.[58] Ésta prescribe una norma de decoro o propiedad, característicamente definida como conducta compatible con la dignidad inherente de la naturaleza humana. Implica, pues, que todo lo que un hombre haga o diga sea ajustado a la ocasión. Porque la propia naturaleza ha impuesto a todos y a cada uno un papel, que hay que estudiar para su desempeño. Por consiguiente, los deberes que la propiedad impone son, generalmente hablando: seguir la guía de la naturaleza, cultivando la disposición seria y precavida, y manteniendo las emociones entre valladares. Además, cada persona debe mantener dos trazas, esto es, la que con todos los hombres comparte, considerados éstos como seres racionales, y la de sí mismo peculiar, en su condición de individuo. Aunque deba, pues, cuidar de obrar en toda coyuntura de acuerdo con la razón, adoptará al hacerlo un proceder coherente con su disposición y aptitudes,

[58] i. § § 93-151.

evitando así cualquier asomo de incongruidad o desmaña. De forma, que al paso que desenvuelva las comunes gracias humanas, no lo hará a expensas de fracaso o perversión de su propio desarrollo.

Así apreciados como asunto de "mi condición y sus deberes", los dictados de la propiedad resultan clarísimos. Las obligaciones de magistrado y súbdito, de ciudadano y extranjero, dependen de sus respectivas relaciones, y con ellas varían. El magistrado, por ejemplo, se dará cuenta de obrar en capacidad representativa, "portador de la persona del Estado". Su obligación primera consistirá, pues, en amparar su dignidad y prestigio, y mantener y exponer las leyes, recordando que tales son las funciones a él confiadas. El ciudadano particular, por otra parte, procurará conducirse en términos de igualdad con sus compañeros, evitando todo exceso de humillación o de empaque, y deseando para la comunidad justicia y sosiego. El extranjero, según le incumbe, confinará su atención a sus propios asuntos, esquivando la impertinente intromisión en los negocios públicos, que no son de su competencia.

Los requerimientos específicos de la propiedad incluyen modestia y decencia en la conducta y la palabra, a la vez que casa y servicio adecuados. Este último requisito nos enfrenta a la discusión de las ocupaciones que se avienen con el señorío. Las ocupaciones "liberales" son definidas, en general, (según una convención aún mantenida) como las que suponen el ejercicio de una sagacidad más que ordinaria y rinden resultados de más que ordinaria utilidad. Abrazan, pues, la agricultura juntamente con la medicina, la arquitectura, la alta cultura y el comercio, "como éste sea en amplia escala".

Al concluir esforzándose en formular una jerarquía de deberes, Cicerón reafirma la superioridad de la justicia sobre la sabiduría, y repite que la filosofía carece de valor como no venga aplicada a los fines prácticos de la vida y al aventajamiento de la humanidad. Dando como origen de la sociedad civil antes las demandas sociales que la necesidad misma, la juzga inherentemente moral. Ello fija un límite a las exigencias del patriotismo y echa a un lado cualquier supuesta obligación de defender la patria en toda circunstancia. El Estado, como encarnación de la conciencia social, no tiene derecho a esperar de sus miembros comportamientos inmorales. De modo que, en la tabla de deberes, lo reclamado por la religión precede a todo; sigue lo que impone el patriotismo, a esto lo que exigen las obligaciones domésticas, y quedan, finalmente, las restantes obligaciones del hombre civilizado.[59]

59 § § 152-60.

Terminado en esta forma su examen de la rectitud, Cicerón procede a discutir el tema de la "utilidad" o, como diríamos nosotros, de la ventaja económica como motivo en la vida humana. De que sea tal factor de grande importancia, se da cuenta cabal; tratándose del defensor de los intereses financieros en el Senado romano, no podía ser de otro modo. Por ende, paga al motivo económico generoso tributo como venero e inspiración de las artes a las que debe la vida social su encumbramiento sobre la soledosa, y entre aquéllas incluye el cuido de la salud, la agricultura, la navegación, el comercio de importación y exportación, la traza de edificios, caminos y acueductos, y sobre ello empresas como las de riego y minería.[60] No obstante, como humanista, afirma su inequívoca oposición al dicho de que sea posible disociar el concepto de utilidad del de rectitud, y aceptarlo como principio independiente; para él su sentido es y debe ser el de medio para un fin. Desde ese punto de vista no puede haber ninguna utilidad verdadera que no se conforme a las demandas del ideal moral *(nihil utile nisi quod honestum)*.

Por otra parte, es posible considerar los elementos de este mundo como servidores de nuestro medro; y así contemplados, cabe clasificarlos en inanimados, animados y los racionales, esto es, según él dice, "dioses y hombres". De éstos, los postreros son de la mayor importancia, ya para el bien ya para el mal;[61] a la cooperación de unos con otros, mejor que a la "fortuna" o a la "ocasión" pueden ser adscritos los más importantes logros de la humanidad. Así, pues, para conseguir éxito en la vida, hay que conseguir la ayuda de los compañeros, y, a este fin, conocer el verdadero asiento del honor y la estima entre las gentes.[62]

En tal coyuntura, Cicerón niega vehementemente que posean el secreto de ello personas como Craso y César, exponentes contemporáneos de la filosofía del poder, para quienes temor e interés eran los únicos móviles-fuerzas de la vida humana.[63] Citando el hado de esos hombres, tiénelo por demostrativo de la futilidad de su credo y probatorio de que sólo la buena voluntad procura la base firme de los empeños cooperativos, norma que aplica a las relaciones de sociedades no menos que a las de individuos. A la luz de este principio, el prestigio de Roma en sus mejores días se hubiera explicado por el hecho de que era en realidad antes un *patrocinium* que un *imperium*, impulso de hermano mayor y no sistema organizado de poder.[64] Por lo demás, César y Craso resultaron fallidos por reos de una fundamental confusión del entendimiento: en ellos el afán de ascendencia *(libido dominandi)* había usur-

60 ii. §§ 12-14. 61 § 16. 62 19.
63 22. 64 27.

pado el puesto a la sed de distinción *(appetitio principatus)*, que hubiera podido satisfacerse sin agravio al prójimo. Por tal razón no acertaron con la verdadera gloria anhelada por sus corazones.

La verdadera gloria depende del afecto, la confianza y la admiración, sentimientos que hay que suscitar mediante actos justos y benéficos. De éstos, la justicia es la más importante: descansa en ella la posibilidad de la acción común, y, en tal respecto, es indispensable hasta a una banda de ladrones.[65] La beneficencia, sin embargo, es también legítima avenida de la gloria. Como tal, cobra forma bien de dones o de servicios.[66] En el primer sentido, se muestra en la provisión de juegos, la erección de edificios, y el otorgamiento de hospitalidad, pero jamás hay que confundirla con extravagantes y mal consideradas mercedes.[67] En el otro, se revela en varias formas de actividad personal como, por ejemplo, por la defensa ante los tribunales, y puede ser dispensada a individuos o al público en su conjunto.

Con esta consideración, llega Marco Tulio a los deberes consiguientes a los cargos públicos, que resume como sigue:

1) mantenimiento de los derechos de propiedad.
2) abstención de tasas agobiadoras.
3) liberal aseguramiento a todos de lo necesario para la vida.
4) manos limpias, por encima de toda sospecha de codicia o corrupción.

Inspirado en esas máximas, denuncia como dignas de la pena capital declaraciones como la del tribuno Filipo, quien dijo que en Roma no pasaban de dos mil los dueños de propiedades. Veía Cicerón en ello el intento de inflamar las pasiones de la chusma y promover una agitación en favor del "reparto de riquezas", que subvertiría la entera fábrica de la sociedad organizada. En tal sentido, era típico entre las medidas niveladoras y confiscatorias defendidas por jefes populares, faltos de escrúpulos en su afán de conseguir influencias políticas *(gratia)*. Pero al cerrarse a todo intento de enriquecer al deudor a expensas de su acreedor, Cicerón no se oponía a las propuestas capaces de aliviar la carga aplastante de las deudas, y eso sin atropello de la buena fe, base de la república, y que, a su juicio, sólo podía sobrevivir como fuese obligado el deudor a liquidar sus obligaciones.[68] En pro de este punto, dice, se empeñó contra los parciales de Catilina. La conclusión era obvia: el primer deber del gobierno estribaba en asegurar por el mecanismo de la

[65] 40. [66] § 52. [67] 54.
[68] 84: "nec enim ulla res vehementius rem publicam continet quam fides, quae esse nulla potest, nisi erit necessaria solutio rerum creditarum".

ley que cada cual retuviera lo que le pertenecía, y que, al paso que las gentes pobres y humildes no se vieran despojadas de sus ganancias, no causara su envidia de los prósperos que éstos viniesen a ser despojados de sus riquezas. A tales principios habían permanecido fieles los antiguos romanos, y con ellos habían alcanzado influencia y gloria.[69]

Con estas conclusiones generales, llega Cicerón al problema del conflicto entre demandas de la rectitud y de la utilidad, problema, para él, más aparente que real. Recordando el principio *nihil utile nisi quod honestum*, se arriesga a la holgada generalización de que el servicio es la ley de la vida, y de que perseguir la propia ventaja en detrimento de otro es destruir el compañerismo humano, como debilitar cualquier miembro corporal resulta destructor para el organismo entero. La naturaleza y las leyes de las naciones, de consuno, le vedan dañar con tal fin a los demás, y el propósito de la ley mira a impedirlo. Hay, pues, que aceptar como axiomático que "el bien de cada y cualquier individuo es el bien de todos" *(eadem utilitas uniuscuisque et universorum)*. A tal ley no habrá posible excepción; ella postula la misma consideración para los ciudadanos que para los deudos, para los extranjeros que para los conciudadanos. A dilucidarla y vindicarla dedica su tercero y último libro.

La doctrina así propuesta admite una interesante restricción que, detengámonos a decirlo, Cicerón acepta. Esta consiste en que no puede darse compañerismo con "tiranos", dinastas económicos y políticos del tipo de Craso y César, a quienes describe como "fieras en forma humana" *(ista in figura hominis feritas et inmanitas beluae)*, y cuya mera existencia juzga incompatible con la de la república. Con respecto a tales hombres, enuncia osadamente esta proposición: darles muerte no es crimen. "Esa impía, pestífera tribu debe ser echada de la sociedad de los libres, como se corta una extremidad ya moribunda, por su amago de envenenar las otras partes del cuerpo.[70]

El buen ciudadano, por otra parte, debe resistir con todas sus fuerzas la tentación de Giges.[71] Esa tentación puede nacer de supuestas demandas, bien sea de la utilidad política bien de la amistad.[72] En el primer caso, da lugar a acciones como la destrucción romana de Corinto, que Cicerón comenta con la sentencia de que nada vergonzoso puede ser verdaderamente útil.[73] En el otro, la única pauta segura es la de que jamás se debe servir a un amigo con agravio del público o en violación de la palabra empeñada.[74] No hay galardón, por grande que fuere, que

60 85. 70 iii. § 32. 71 38.
72 43 y 44. 73 49. 74 43.

baste a justificar lo avieso, y quien lo avieso practicare no tiene más remedio, al fin, que perder.[75]

La verdad así declarada halla confirmación y refrendo en la propia naturaleza. Lo patentizan los hallazgos de la jurisprudencia, a cuya luz la canosa máxima *caveat emptor* resulta anticuada. Porque el verdadero espíritu del derecho, como se muestra en la *Lex Aquilia de dolo malo*, se opone a tergiversaciones y fraude de cualquier especie. Establece dicha ley que, al vender un artículo, el vendedor manifieste al adquirente los defectos que de aquél conozca; y, en confirmación de ello, los jurisconsultos mantuvieron ser delictivo su silencio al interrogársele. En tal forma queda implícito que los requerimientos de la buena fe son principalísimos, obligando a los mismos enemigos por tanto tiempo como fe y honra puedan ser por ambas partes alegados.[76] Pero en su esfuerzo para llevar a cabo el ideal de la *bona fides*, la fiolosofía moral pasa más adelante que la jurisprudencia, pues ésta sólo se ocupa del hecho objetivo. Surge, pues, una distinción entre el derecho civil y el natural, y de continuo precisa invocar el último para corregir deficiencias del primero, según la máxima de Escévola: INTER BONOS BENE AGIER OPORTET ET SINE FRAUDATIONE EX BONA FIDE. Esta regla se aplica a todas las formas de contrato —tutela, sociedad, fideicomisos y comisiones, compras y ventas, alquileres y préstamos—, y con razón, porque está de acuerdo con las más altas exigencias de nuestra naturaleza que es, en el fondo, la verdadera fuente del derecho; Cicerón condena absolutamente los usos astutos (*simulatio intellegentiae*) en todas sus modalidades.[77] De ella depende la obligación de guardar fe en el caso crítico de promesas dadas al enemigo; porque, en último análisis, el juramento se refiere al honor del jurante más que a ninguna supuesta venganza de los dioses. Régulo, pues, no fué mentecato al sacrificarse en aras de este principio.

Ya nos referimos al aprecio del *De Officiis* por grandes autoridades modernas. En este ensayo el autor pronuncia su final convicción de que el objeto para el cual la naturaleza trazó la humanidad, es el logro de lo que podríamos llamar egoísmo empírico; y de que el propósito de la sociedad organizada es promover su desarrollo con la instauración y mantenimiento de adecuadas intervenciones sociales. En ello proclama Cicerón un ideal de excelencia no indigno de seres humanos. Al mismo tiempo insiste en la capacidad de ellos para cumplir este ideal mediante una disciplina, que por sí mismos se impongan, en que las pasiones que-

[75] 79-81. [76] § 61. [77] 72.

den sometidas al gobierno de la razón; en lo que ve una posibilidad de trascender las limitaciones de la barbarie y de civilizar el yo sin suprimirlo.

Desde este punto de vista, no cabe duda de cuál sea la última residencia de la soberanía; es y ha de ser el *populus* o comunidad organizada, cuya primacía permanece así teóricamente segura y final. Esta comunidad es venero a la vez del *imperium* y el *dominium*, principio, el primero, del orden público, y el segundo del derecho privado. Pero, opuestamente al *dominium*, el *imperium* no es hereditario, y, lejos de conferir título de propiedad, existe para amparar a los propietarios en sus títulos. Por ello, transformarlo en instrumento posesivo es negar la idea fundamental de la república y confundirlo con formas de reinado bárbaro para las que no existe aquella distinción. De tal hecho dependen alcance y carácter del poder magisterial. Compete al magistrado el mantenimiento del orden público, por lo que se le arma de autoridad coercitiva. Pero esa autoridad se ve limitada por los términos de su cargo; abusar de ella es crear en el pueblo soberano, cuya "majestad" se ve así infringida *(læsa maiestas populi Romani)*, el derecho de resistencia. Tal situación es, sin embargo, patológica; y sólo se desenvuelve cuando el terrorismo *(vis et terror)* reemplaza la verdadera base de la cohesión política, esto es, el consentimiento *(voluntas)*.

No hay cosa nueva en esta breve declaración de la doctrina republicana; sólo reafirma, en términos de legalismo romano, lo que puede llamarse paradoja de la república, esto es, que por conservadora que fuere en su ánimo e intención, sus raíces se habían implantado en suelo revolucionario. De esta verdad había ofrecido la democrática Atenas ilustración espectacular en el monumento erigido a los tiranicidas Harmodio y Aristogitón. En Roma fué expresada en las tradiciones referentes a Bruto y otros campeones legendarios de la libertad popular. Pero amagado ya el republicanismo por fuerzas subversivas sin precedente, se hallaba en gran necesidad de nueva vindicación, y a Cicerón incumbió procurarla. Así, a pesar de la irresolución e incoherencia que marcaron su conducta en varias ocasiones críticas, cerró su carrera como la empezara, con un vigoroso ataque al despotismo y un apasionado llamamiento en pro de la libertad y justicia republicanas. En este plan, no cabe duda que se hizo cómplice del regicidio; de ello pagaría a su debido tiempo la pena con su vida. Mas si de ese modo pareció sucumbir como mártir de una causa sin esperanza, su eclipse había de ser puramente momentáneo. Al reafirmar las verdades eternas, aunque parciales, del liberalismo clásico y mostrarlas dependientes de bases idealistas, contri-

buyó a impedir el avance de la barbarización del imperio y a fortalecer de tal suerte los prejuicios republicanos que hubo que contar con ellos en el final balance del César Augusto. Y jamás morirían del todo esos prejuicios en el mundo occidental; y asomarían en curiosos lugares y bajo inesperadas formas en los modernos tiempos. Podemos hallarlos en la áspera denuncia de la autocracia contenida en los *Discursos* de Maquiavelo; y Jefferson les da nueva validez al declarar que, para que el árbol de la libertad florezca, es menester regarlo a menudo con la sangre de sus enemigos.

En su esfuerzo para dar nueva vida a la república, Cicerón parece roturar suelo virgen, al menos en una señalada particularidad: y es en lo que dice acerca de la opinión pública como factor del gobierno democrático. Se había supuesto en círculos especulativos, antes de la revolución, que el tal problema era sólo de mecánica política, y que se resolvía por el equilibrio de fuerzas opuestas en el ámbito de la constitución. Se entendía que ella neutralizaría posibles excesos tanto del magistrado como de la aristocracia o del común, evitando así sus respectivas "perversiones": tiranía, oligarquía o demagogia.[78] Además, se convenía generalmente en que, establecido ese equilibrio, resultaría estable en Roma. Los desórdenes de los tiempos revolucionarios habían de poner de relieve la falacia de dicha ley; y, por doctrinario que fuese, harta agudeza tenía Cicerón para no advertirlo. Así, aun ofreciendo adhesión nominal a la teoría de la constitución mixta, reconoció para sí no ser ella valedera salvaguardia de la libertad. Lo que precisaba, instó, era una opinión pública denodada, activa, la posible mediante el concurso de hombres de toda condición que creyesen en el mantenimiento de los ideales de la república. Eso es lo que llamaba *consensus* o *concordia*, una movilización de la cordura como la que parecía haber tenido lugar en los días de su propio consulado. Entonces, empero, el "frente unido" había sido efecto de un pánico puramente temporal; de lo que se trataba era de darle permanencia. Comprendió, en último análisis, que ello era asunto de iniciativa y dirección. Esto es, que planteaba el problema del guía de conciencias en un Estado libre.

A este punto había llegado Cicerón en el año 54 a. c., en que escribió *De Re Publica.*

Invierto mi tiempo todo [manifiesta en una carta íntima] en reflexionar sobre el carácter del varón cuyos trazos, como querrás admitirlo, fijé con suficiente cuidado en esta obra. ¿Recuerdas las pautas por las cuales

[78] Polibio, vi.

hubiéramos querido que ese guardián del Estado midiese todos sus actos?... Así como el piloto se propone la navegación venturosa, el médico la salud, el general la victoria, así el objeto del moderador de la república será la felicidad de sus conciudadanos para que gocen de propiedad segura, amplia riqueza, pleno galardón de gloria, con una vida que la virtud ennoblezca. Y es mi deseo que él sea medio para conseguirlo, tarea la mayor y más importante entre los hombres.[79]

Al señalar de esta suerte la necesidad de dirección, Cicerón expresa lo que sin duda fué difusa e insistente demanda de su tiempo.[80] Mas para Cicerón en modo alguno convenía a tal cuidado directivo forma alguna de dictadura; no veía en ésta más que la final expresión del espíritu faccioso que tan hondamente deploraba. A sus ojos el verdadero conductor debía tener las cualidades de un *moderator, gubernator, rector, protector rei publicae*, príncipe o primer ciudadano de una sociedad libre; y nada fácil era hallar tal hombre. Así, en un principio dispuesto a destinar a Pompeyo para ese papel, vió desvanecerse el sueño al convertirse éste en instrumento de reaccionarios cuyo único objeto era el de conducir la república al más angosto y exclusivo de los monopolios dinásticos. Luego, tras el fin desdichado de Pompeyo, se volvió no sin repugnancia a César, cuya veloz caída predijera antes, y dió a su régimen calificado apoyo mientras, a la vez, le recomendaba un programa de acción política compatible con los ideales republicanos.[81] Cuando, al fin, la *Nova Concordia* de Julio y, con ella, la política de reconciliación y apaciguamiento, cedieron el paso a sus planes postreros, Cicerón saludó el asesinato del dictador con júbilo salvaje, revelador de la hondura de su resentimiento ante unas pretensiones que ofendían a todo instinto de orden y decencia subsistente en la vida romana.[82]

A ojos de Cicerón, el fracaso de Pompeyo y César resultaba de una tacha radical de su carácter: "ambos querían poder, su ambición era la de ser reyes". La verdadera dirección, por su parte, permanecía inmune a tentaciones como las que habían subyugado a Pompeyo y César. Superior a las vanidades y engaños de la propia material aserción, la inspiraba una sed de honor y gloria que hallaba suficiente premio en servir al bien común. De este modo se satisfacía la demanda formulada por la sociedad, de un "elemento de distinción monárquica" *(quiddam praestans et regale)*, sin violencia hacia las más exigentes pautas de la virtud repu-

[79] *Ad Attic.* viii. II, 49 a. c.

[80] Véase la arenga a César. *De ordinanda re publica,* ya citado en el cap. I, p. 19.

[81] *Pro Marcello; Ad Fam.* iv. 4. 4.

[82] *De Offic.* i. 8. 26: "temeritas C. Caesaris qui omnia iura divina et humana pervertit"; véase iii. 21. 82 y 83.

blicana. Pero brillando en aquellos días tal virtud por su ausencia. Cicerón la descubrió donde había descubierto la república de sus sueños: en el pasado. En la figura idealizada de Escipión el Joven, halló precisamente, combinadas, la lealtad o devoción *(pietas)* y las competentes y refinadas percepciones del derecho *(iustitia)*, que le calificaban de verdadero guardián o protector de la república.

No debemos detenernos a examinar hasta qué punto el retrato así trazado es fiel a los hechos; sin duda el Catón de la historia no hubiera sabido reconocerse en el suave y humano filósofo del diálogo *De Senectute*, y según toda probabilidad algo parecido le ocurriera a Escipión Emiliano. Pero para el autor no tanto se trataba de historicidad cuanto de verosimilitud artística, y ello en modo alguno es fortuito. Hablaba Cicerón como exponente del idealismo académico, para el que una encarnación genuína hubiera sido, a la par, inconcebible e innecesaria. A este hecho debamos tal vez atribuir las deficiencias de Cicerón el "versátil", hombre cuyas protestas no siempre concordaban con sus prácticas, el *imperator* demasiado altivo para la lucha.

Corresponde estrictamente a ese tipo de ánimo el hecho de que, reconocida la propia incapacidad para integrar pensamiento y acción en su mundo, buscase un principio de integración en un mundo de su fantasía. Y también en ese respecto Cicerón es fiel a sí mismo, pues el único principio que acierta a descubrir le viene en forma de sueño. El *Somnium Scipionis* representa la frágil personificación de sus esperanzas de salvación política, y en él podemos advertir cómo las justifica. Ello depende, en parte, de las tradicionales creencias romanas acerca de la estirpe: la fe en que, con resultar el individuo criatura de un día, la familia duraba eternamente, siendo negocio de sus miembros, mientras alentaban, "llevar adelante la persona" familiar, mostrándose dignos representantes de los antepasados cuyos nombres lucían. Pero, en el caso de Cicerón, tales creencias venían reforzadas por ciertas insinuaciones de inmortalidad personal, basadas en imaginaciones filosóficas derivadas de Pitágoras y Platón.[83]

Podemos concluir que, en su persona, Cicerón ilustra a las mil maravillas la fuerza y la flaqueza del idealismo liberal clásico. Desde este punto de vista, no cabe duda que, lejos de prever él las concretas realidades del principado augustano, le hubieran éstas parecido casi tan desagradables como, de hecho, se le antojó la monarquía de Julio. Porque, como había de demostrar el curso de los hechos, el régimen de

[83] Especialmente del *Timaeus*, 41 D-42 E.

justicia y libertad tal cual lo deseaba no estaba llamado a realizarse ni siquiera bajo la égida de Augusto y Roma. Pero no es menos cierto que, si Cicerón no antevió la obra de Augusto, éste, por su parte, miró a Cicerón, hallando en su doctrina la muy necesaria justificación de su poder. De este modo, el espíritu del orador, torturado y fallido toda su vida, vino a gozar de inmortalidad delegada en el umbral de sus enemigos.

Es obvio que las ideas no tienen piernas; por sí mismas no caminan. Era, pues, menester alguna traza dinámica para dar al ciceronismo la vitalidad de que estaba falto, algo que le valiese aceptación y la trocase en lo que estaba destinado a ser: moneda corriente de la posteridad. Por función de Virgilio se proveyó esa traza. Con ello el poeta procuró el final ingrediente a la ideología de la edad de Augusto.

Evidente es que la obra de Virgilio fué escrita con deliberada referencia a sus predecesores y que, atento a los efectos deseados, utilizó vastamente el poeta la cabal herencia clásica, tanto griega como latina. Que ello es cierto, lo ilustra ampliamente la soberana maestría con que adapta a su propio uso tanto el lenguaje como el pensamiento de la antigüedad. Con todo, en su actitud ante los negocios de vital interés para su generación, representa una viva reversión del punto de vista helénico al italiano; y, mientras la primera materia de su obra deriva de la historia y vida indígena, su molde procede de la *religio*, sin duda el más característico elemento de la experiencia italiana. Lo que vemos en Virgilio es, pues, un catonismo, pero de bases extendidas y ahondadas, de carácter ennoblecido y purificado por los hallazgos de la filosofía ciceroniana. El resultado es la obtención de tal fuerza y eficacia que, a la luz refulgente de la revelación de Virgilio, los lugares comunes de Cicerón asumen la proporción de verdades cósmicas. Porque ello permite al poeta deparar a los principios del humanismo clásico una consagración que, en tal forma revelada, ya no es como paso hacia la religión, sino como religión hecha y derecha. Y ello a la vez que suministra la justificación de los métodos romanos para el logro de los ideales clásicos. Según ese espíritu, en un momento crítico de las fortunas de la civilización occidental, Virgilio nos tiende su interpretación de la historia y destino de la Ciudad Eterna, definiendo y fijando el secular sentido de la *Romanitas*, todavía en estrecho parentesco con los ideales de la Hélade, pero ya en segura y altiva independencia de ellos.

Pero si así dió Virgilio su final ocasión a la filosofía augustana, hubo de alcanzarlo por un medio que hace impropio, en sentido estricto, hablar de él como filósofo. Tal fué la adopción del método y forma

poéticos, como de "pensar con la sangre". Con todo, si de éstos se sirvió, fué con instinto cierto de que su objeto no iba a ser conseguido por copia alguna de argumentación, sino sólo por el poder sortílego del arte. Ese poder depende en parte de la forma, pero su esencia reside en el método, el de la apelación inmediata. En virtud de su carácter pictórico y representativo, la poesía obtiene sus efectos no por argumento sino por sugestión, estimulando la fantasía y excitando las emociones para ganar un asentimiento o causar una convicción de que la filosofía, en su sentido más angosto, ha de permanecer siempre incapaz. Ella resulta en Virgilio medio de expresión inevitable.

Virgilio, al adoptar ese vehículo, se sintió, sin duda, inspirado hasta cierto punto por el ejemplo de Lucrecio, quien siguiera una convención familiar a la antigüedad al exponer en verso los elementos de un sistema especulativo. Pero lo que había sido para Lucrecio accidental, fué para Virgilio esencial, dado su propósito; y la diferencia entre ellos queda tal vez insuperablemente demostrada por la nueva connotación dada por el último a conceptos a ambos comunes. Por ejemplo, mientras se unen para aclamar a Venus como *mater Aeneadum*, la Venus virgiliana lo es específicamente, mientras que la de Lucrecio lo es por modo incidental y como si dijésemos por cortesía. Para el discípulo de Epicuro, Venus representa meramente el principio de atracción en el universo físico, hallando expresión en su *foedera naturae*, y en ella triunfando sobre su opuesto, el principio de lucha o repulsión personificado en Marte. Para Virgilio, Venus es ejemplo del funcionamiento de un orden no mecánico ni fortuito, sino providencial, y su función consiste en transmitir por Eneas los decretos del hado a su pueblo escogido, así inspirándolos y ayudándolos en el cumplimiento de su destino. La diferencia es significativa de un abismo entre los dos, y envuelve una interpretación enteramente diversa de la naturaleza y la vida. Rechazando el sistema mecánico-materialista de los atomistas, Virgilio descarta con él la noción de un bien automático o espontáneo. Eneas sufre para conseguir su fin, descubriendo la felicidad en el cumplimiento de propósitos que, aun dependiendo de una segura base de bienestar material y no excluyendo las simples gratificaciones de los sentidos, tienden a una meta que trasciende a éstas y estotro. Dicha meta es la realización de un orden ideal, simbólicamente representado por el poeta en el coro y ajuar del cielo que para él, pues, no constituye mera traza de una convención literaria, antes bien posee una existencia objetiva enraizada en la propia naturaleza de las cosas.

Como la de Lucrecio, la obra de Virgilio es en amplio sentido di-

dáctica; por otra parte, la diferencia entre ellas es tan vasta como la existente entre Grecia y Roma. Aquélla predica un evangelio de salvación por el conocimiento; ésta el de la salvación por el albedrío. La primera sustenta un ideal de reposo y refinado goce sensual, la segunda el de un incansable esfuerzo y actividad. Lucrecio insta a los hombres a reconocer que son limitados como el polvo, que el ejercicio de sus aspiraciones es tan huero y fútil como los impulsos de la religión, de la ambición y del orgullo que incesantemente los aguijonean. El objeto de Virgilio está en vindicar las fuerzas obscuras del yo por las que la humanidad es impelida al logro material y se ve privada de destruir la obra de sus manos. De suerte que, mientras puede dirigirse a su predecesor en el fino cumplido

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,

es notorio que, en su corazón, condena el hedonismo superficial de Lucrecio, así como las conclusiones a que conduce, y llama a los romanos a una renovada fe en el sentido secular de lo en días pretéritos conseguido por sus antepasados, y lo que ellos mismos podían esperar llevar a cabo en el futuro. Esta es la diferencia que hace disparejas la melancólica resignación de Lucrecio y la resignada melancolía de Virgilio, credo aquélla del hombre que acepta la certidumbre intelectual de la futilidad, credo la otra de quien, a pesar de todos los obstáculos, se afana en descubrir y formular apoyos razonables de su esperanza. Esta es la diferencia que separa la epopeya del materialismo civilizado de la de una civilización material.

Porque, como lo ve Virgilio, la civilización no se desenvuelve por sí misma; no es el resultado final, pero imprevisto, de una colocación fortuita de los átomos. Es menester construirla, y Virgilio considera a sus compatricios, sobre todo otro carácter, como constructores. Para entender propiamente a Eneas, precisa verle en su papel de inmigrante y colonizador. Humanidad destacada sobre un fondo de naturaleza, que él cuida de someter a su objeto; concentración de los poderes del corazón, la cabeza y la mano en la constante busca de un fin siempre a la vista, con exclusión de todos los fines subordinados; voluntad de trabajo, voluntad de lucha; audacia de innovación combinada con el intenso deseo de preservar las ganancias acumuladas; apasionado afecto por lo alcanzado con sangre y sudor, lágrimas y desventura, eso que los hombres llaman patriotismo: sentimiento aun para nosotros próximo a la religión, y que para los romanos era la religión misma. Tales son los

elementos de un cuadro desarrollado en metros de majestuosa belleza, en cabal acuerdo con las exigencias del tema.

Si, empero, la *Eneida* tiene además el carácter de una epopeya nacional, ello es porque Virgilio se da cuenta de que erigir una civilización requiere otra cosa, además del esfuerzo, esto es, la organización. El magnífico espectáculo de obediencia disciplinada que en todos los grandes períodos de su historia caracterizó al Estado romano, se refleja también en su mayor monumento literario: dirección a un tiempo abnegada y prudente (y ello es, de paso, respuesta a la tacha indicada por Tertuliano: que Eneas no tiene la bravura de un perro); autoridad y subordinación basadas en la férrea ley de desigualdad que parece marcar las relaciones externas de los hombres; cooperación, surgida del sentido de un propósito común, compartido a la vez por el que conduce y los que le siguen, en la labor de erigir una fortaleza inexpugnable para el *Palladium*, prenda y garantía del hado nacional.

Busca así Virgilio justificar su instancia de la actividad práctica, cuyo espíritu comprenderemos mejor si pensamos que los romanos consiguieron en el viejo mundo precisamente lo que llevó a los hombres de estirpe europea a poner sus manos en el nuevo. El Estado e imperio de Roma depende fundamentalmente del albedrío: la virtud no es tanto conocimiento cuanto carácter; y sus frutos se muestran mejor en la actividad que en el reposo o contemplación. Eneas así es el padre peregrino de la antigüedad; sus seguidores, los compañeros del *Mayflower* del viejo mundo, mientras que la sociedad organizada del imperio es la contrapartida grecorromana del *Reino de los Santos* de Nueva Inglaterra; ello sujeto, hay que añadir, a las limitaciones, amagado por los peligros que se enfrentan a todas las sociedades en que el egoísmo consagrado *(amor sui)* se disfraza de amor de Dios.

Virgilio, por tanto, es vocero auténtico no sólo del temple romano sino también, en grado considerable, del de la civilización occidental en su conjunto. Por ello alcanza un hito supremo en las letras latinas; sólo en él se les halla a todos. Porque él revela la verdadera naturaleza de la concordia o avenencia subyacente a la filosofía romana del Estado: no somero asentimiento o pacto, sino, como la definía Cicerón y como la palabra misma implica, "unión de corazones".[84]

El espíritu y método de Virgilio son patentes aun en sus obras no políticas. Las *Geórgicas* fueron calificadas de epopeya de la madre tierra; no son tanto eso como la del "trigo y los bosques, la labranza y las

[84] Cicerón. *De Rep.* i. 32. 49 y ii. 42. 69.

viñas, la colmena, el caballo y el ganado", esto es, un monumento al esfuerzo humano que transforma el haz de la tierra y le adjudica, como se ha dicho,[85] un tanto del calor y la vida de un paisaje italiano. Lo que sugieren no es un rapto sentimental, sino un llamado al trabajo para que se consigan las virtudes morales asociadas a las labores rústicas, las cualidades que permiten a Virgilio saludar así a su tierra nativa:

> Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus,
> magna virum...

como si la cosecha más bella de un país fuese la de los hombres que produce.

Tales ideas, ya anunciadas en las primeras obras de Virgilio, debían recibir trato detallado en la *Eneida.* La epopeya está grávida del sentimiento de que, al surgir Roma, el hado había alumbrado algo nuevo en la evolución de los pueblos. Y éste, su logro final y sumo, lo alcanzó en el Occidente. Así Virgilio proclama por vez primera la autonomía del espíritu occidental, al que tocaba resumir y completar la obra de emancipación que los griegos dejaron inconclusa.

Esta nota, pulsada al principio de la *Eneida*, se repite con acrecida insistencia a medida que el tema se descoge, y sobre todo en los términos decisivos que cierran el poema:

> Exista el Lacio. Duren edades los albanos reyes; sea el denuedo poderoso en la raza de Roma... Guardará Ausonia el habla, los usos nativos; y cual su nombre es, así permanezca. Sumergiránse los troyanos, mezclándose con su sangre. Computaré su ley sagrada y su ritual, mas a todos haré latinos y de un lenguaje solo. Por ello manará una estirpe de templada sangre ausoniana a la que verás, en el deber, sobrepujar a los hombres y los dioses; ni habrá ninguna raza que así observe el culto de Juno.[86]

Claro está ese sentido. No había de extinguirse la civilización en las cenizas de Troya, pero la verdadera significación del desastre sólo había de ser captada al concluir Eneas sus rumbos en busca de nuevo hogar para el espíritu. Ello fué resultado de las lecciones que le valiera su fracaso en Tracia, cuando iba en busca de una segunda Ilíon; de la enigmática alusión del Apolo de Delos que había de enviarle errante primero a Creta, después al largo viaje allende la nueva ciudad de Heleno y Andrómaca, a lo largo de la costa de Magna Grecia y Sicilia, atrave-

[85] Wight Duff, *A Literary History of Roma,* p. 449, al citar las *Geórgicas,* i. 99: "exercetque frequens tellurem atque imperat arvis"; véase a Tenney Frank, *Vergil,* pp. 160-6.

[86] Toma el autor esta cita y las siguientes de la traducción de Mackail.

sando hacia el África, y de tales parajes, finalmente, pasando por Escila y Caribdis, a su lugar de destino junto al Tíber.

Hic est Ausonia. Tal era el Occidente que las celadas expresiones del guía inmortal habían prometido: "la tierra de Hesperia en que te aguarda la prosperidad con un reino y la hija del rey por consorte". Pero en la promesa se incluía un reto.

No se dan ahí ni los hijos de Atreo ni el especioso Ulises. Raza de casta indómita, llevamos nuestros hijos recién nacidos a los arroyos y los endurecemos en la mordiente agua helada. Ya muchachos, pasan noches en vela, dados a la caza, batiendo los bosques; pero, hombres hechos, nunca rendidos por el trabajo y avezados a la pobreza, sojuzgan el suelo con zapapicos y remecen ciudades en la guerra.

Tal era el material humano que las gentes de Eneas debían someter a su propósito, forjando los elementos de una nueva comunidad, "una Italia henchida de imperio y resonante de guerras, a la que el servidor del hado había transmitir la sangre del coronado Teucro, que le valdría poner el mundo entero bajo su ley".

Mas los riesgos meramente físicos de la larga y difícil peregrinación eran exiguos, comparados con los peligros espirituales que precisaba acometer y vencer. No el menos grave de ellos era el de la contaminación espiritual y moral que hubiera podido someter a Ausonia a una cultura dominante de tipo extranjero. Este peligro se ofreció en los contactos de los enéades con el trasplantado orientalismo de Cartago "opulenta y robusta en la guerra"; y halló expresión en el proyecto púnico de una alianza contra los nómadas del desierto. "Alineadas las armas de Troya con las nuestras, ¡qué gloria encumbrará la raza púnica!" En la trágica conclusión del episodio de Dido, Virgilio prefigura no sólo el resultado de las púnicas lides, sino también, acaso, la emancipación del legado pernicioso que heredara Roma de la vencida Cartago: el imperialismo económico y financiero de la última etapa de la República. Pero, aun rechazando las seducciones de Dido, los enéades no estaban exentos de otra clase de tentaciones, por ejemplo, las de un híbrido helenismo decadente. Porque, a pesar de las afinidades raciales entre griegos y troyanos (frigios, helenos y romanos eran en el fondo una misma familia), estando el helenismo hondamente corrompido, ya, pues, de todos los helenos sólo el Evandro arcadio, "flor de la raza griega", convenía para absorbido en el futuro pueblo romano.[87]

La base de la civilización occidental era así, en cierto sentido, local

[87] El sentimiento es aquí, tal vez, mejor antiegipcio que antigriego. Para Virgilio, el enemigo es Cleopatra.

y racial: su hogar, Italia, su "material" la pura y no viciada estirpe italiana, llena de energía y de empuje, y con cancha para su ejercicio en las prácticas tradicionales de la agricultura y la guerra. Pero eso en modo alguno suponía retorno al primitivismo, ni revelaba desconfianza de la civilización como la que vendría a mostrarse en el pensamiento de Tácito. Para Virgilio esos estados no eran sino materias primas en manos del arquitecto político; para iniciar el progreso lo que se requería era, pura y simplemente, la capacidad directora y encauzadora que los enéades habían de infundir.

Con la llegada, pues, al Lacio de Eneas y sus gentes, empezó el desarrollo del progreso nacional, el avance por grados lentos y con trabajo infinito hacia una meta alcanzable sólo al cabo de un milenio de esfuerzo; destino que había de cumplirse mediante la unificación y pacificación de Italia. En ello anidaban misterios cuya resolución trascendía el poder del poeta: "¿Era lícito, oh Dios, que naciones destinadas a eterna paz chocasen en colisión tan fiera?" Porque, al advenimiento de los enéades, Juno, su implacable enemiga, de par en par hubo de abrir las puertas del templo de Jano para que en Italia cundiera el espíritu de lucha, desviando a los hijos de Saturno de su guerra contra la naturaleza para la acometida contra los inmigrantes, "despoblando las vastas campiñas de labradores". A la luz de tal estima, las pérdidas impuestas a los nativos fueron apenas menos trágicas que los sacrificios con que pagaron su empeño los mismos enéades. La caída de un Mezencio, "despreciador de los dioses", bien podría ser comprendida y justificada. Pero la furiosa contienda de latinos y troyanos suponía más que eso: suponía la muerte de un Turno y de una Camila. Turno ha sido descrito como el humor irascible hincado en dos piernas. Fuera mayor verdad decir que en su ánimo fiero y altivo encarnaban los elementos de la *virtù* que había de ser espinazo de la Roma imperial. Aquiles del Occidente, que no había cometido más crimen que el de nacer bárbaro. Esta circunstancia le acarreó un hado que comprendió también a Camila, la cual, salvo el ser incivilizada, personificaba lo más puro y excelente de la mujer romana. Por otra parte, los enéades no habían de alcanzar su objeto sin pagar un precio conmensurado. Porque, vencido el Tíber gracias a haber dejado en pos de ellos, en Erix, a "los viejos, los endebles, y los que eran flacos y temerosos del peligro", hallábanse ya amagados en su nuevo hogar con la expectativa de pérdidas que al más bravo corazón pudieran intimidar, sólo sostenidos por la esperanza de un galardón del que sólo sabría la posteridad.

Resulta así evidente que, para Virgilio, la historia es algo más que

un panorama, que un desfile resplandeciente aún no dotado de sentido. Para él encierra una significación oculta que, aunque vagamente prevista en decires de adivinos y profetas (Creúsa, el Apolo délico, la sibila de Cumas), sólo por completo se descela al culminar el proceso de siglos de la evolución de la Roma Eterna. Desde este punto de vista el virgilianismo tal vez merezca, con peculiar entendimiento, ser llamado religión de este mundo; como tal, origina su inconfundible *Weltanschauung*.

La base de la teología de Virgilio la forma un amasijo de ideas compartidas por el mundo culto de Cicerón, Varrón y Ovidio. Aparte de la granja tradicional y los espíritus del bosque, los *di agrestes*, a los que el poeta rindió tan marcada deferencia, sus elementos derivan de tres grandes grupos, según la clasificación que Varrón subscribe, tomándola del pontífice Escévola, esto es, los dioses de la poesía, los de la filosofía y los del Estado. En la obra de Virgilio, cada uno de ellos cumple el papel que la convención le asignara. Sometidos como se hallan a una connotación movediza —común hado de todos los conceptos— su sentido exacto es a menudo materia de disputa; en notable trecho, reflejan meramente la confusión de la mente pagana.[88] Pero de esta mezcolanza emergen ciertas nociones fundamentales en cuyos términos cuida el poeta de comunicar su sentido del proceso que da origen a la ciudad imperial. A través del poema, la lucha de los enéades para lograr su destino es representada por el conflicto entre Juno y Venus, una espíritu de Cartago, de Roma la otra. Juno es de "irregenerada" o bárbara naturaleza, manifestada en hartos modos. Capaz de bravura y generosidad, figura también el rencor implacable, la venganza, la traición, el obstinado orgullo, las fuertes tentaciones de la vanidad y el engaño, y el deseo expedito de invocar las más bajas pasiones, personificadas en Alecto, ministro del Infierno; esto y, además, la flaqueza pronta a soltar la carga, como cuando Eneas sucumbe ante las mañas de Dido o cuando, en Erix, las mujeres se sienten inducidas a quemar

[88] Sobre los conceptos de hado y fortuna en Virgilio ofrece algunas observaciones pertinentes Bailey, *Religion in Vergil*, p. 233: "He aquí el punto sumamente importante en el concepto virgiliano del hado. No es fuerza mecánica, surgida de las leyes de la naturaleza a modo del ἀνάγκη de los griegos, o un capricho carente de sentido, como el que a las veces proponen los poetas griegos, sino propósito deliberado de los seres divinos que se hallan sobre el mundo y en el mundo". Por otra parte, *fortuna* significa desde lo que viniere del hado (p. 237) hasta lo más opuesto (p. 212): "una protesta en favor del libre albedrío", "señalando en el individuo el elemento de libre albedrío que por actos excepcionales pueda impedir o modificar su μοῖρα por designación del... hado". (En otras palabras, Virgilio oscila aquí entre estoicismo y platonismo, sin alcanzar una decisión final.)

las naves, gritando: "Buscad acá vuestra Ilíon, hallad acá vuestro hogar...", hasta que, en violenta revulsión, "Juno fué arrojada del pecho de ellas".[89] Constantemente se opone a Venus, cuyo final triunfo se halla, empero, asegurado, porque representa en la naturaleza el espíritu de orden racional que es última ley de su ser. Como tal, inspira y fomenta las cualidades de abnegación y lealtad *(pietas)*, como la de una piedad de todos modos templada por la necesidad del propio gobierno. Pero su función principal es la de prescribir los deberes impuestos por la utilidad de los más, un sentido del bien común y permanente, alcanzable por la supresión de impulsos y deseos descarriados y efímeros. Por estos medios consigue al fin redimir a la misma Juno, superando el conflicto entre las partes y abriendo paso a la norma de la razón, que es la de la concordia y paz. En ello le asiste Apolo, quien, principio de luz y guía, revela tal cual vez asomos del futuro, contribuyendo así al cumplimiento de un destino implícito en la voluntad de Júpiter, Padre omnipotente, rey de dioses y hombres, y autor, en definitiva, del hado romano.[90]

Podemos aquí observar que el destino, considerado como universal ley de razón, implica cierta libertad en los hombres. Es lógica cósmica a la que los hombres pueden escarnecer si les place, aunque, al hacerlo, se expongan a inevitable pena. No había, pues, fundamental obstáculo para que Eneas permaneciera en los brazos de Dido, y, sin duda, le acometió de ello fuerte tentación. Pero no vencerla hubiera sido perjudicar a Ascanio, "defraudándole de su reino occidental y de las tierras a él destinadas": esto es, hubiera sido pecar contra sí y contra su casa. Por otra parte, "hay que sobrellevar la fortuna para sojuzgarla, y suceda lo que sucediere, todo puede ser vencido, si lo soportáremos";[91] adherirse a los dictados de Jove es colmar las mayores posibilidades de la naturaleza humana, aunque para prevalecer hasta el fin se requieran las cualidades de un Hércules. Al discernir de este modo en el propio orden y constitución de la naturaleza una sanción para la conducta, Virgilio añade un sentido nuevo al antiguo aforismo *faber suae quisque fortunae*, la doctrina pagana de la justificación por las obras. Desde este punto de vista, la empresa de Jove:[92]

his ego nec metas rerum nec tempora pono:
imperium sine fine dedi...

[89] Agustín, *De Civitate Dei*, x. 21: "(Iuno) a poetis inducitur inimica virtutibus."

[90] Para la conversión de Júpiter en *numen praestantissimae mentis*, véase a Warde Fowler, *Roman Ideas of Deity* (1914), cap. ii.

[91] *Eneida*, v. 709.

[92] *Eneida*, i. 278.

constituye al mismo tiempo una promesa y una advertencia. Porque al paso que ofrece recompensas materiales a la virtud, prescribe material castigo para el vicio.

Esta concepción de la justicia cósmica gobierna el pensamiento del poeta al trazar éste su imaginativa pintura del Tártaro y los Campos Elíseos.[93] Aquélla determina la lista de los vicios capitales y soberanas virtudes por las que los hombres padecerán o serán recompensados en el otro mundo. Procura también por dicho medio un criterio para la conducta, en que se hinque el llamado a Augusto: éste ha de alcanzar gloria sin par si salva el imperio y la civilización. Y, hasta cierto punto, la actitud de Virgilio es sustentada por Augusto en su dicho de que, al consagrarse a los negocios de este mundo, no quedarán los romanos sin galardón.

La aplicación, a la conducta, de un modelo, según el cual sea ésta apreciada en su carácter ya social ya antisocial, explica la tendencia puritana de Virgilio: su grave deseo de descuajar a la vez *belli rabies et amor habendi*, el imperialismo económico y político denunciado uniformemente por los pensadores romanos como venero de desmoralización. Ayuda a explicar ciertos aspectos de su obra que repugnan al temperamento moderno: "la implacabilidad", por ejemplo, "del apóstol de la autocracia imperial".[94] Es también, según todas las probabilidades, la razón de ciertos desajustes en la mente del propio poeta: la humanidad virgiliana que se rebela contra las inhumanas exigencias de su patriotismo, el agudo conflicto entre el espíritu misionero y el artístico, tal vez subyacente a la secreta observación de que trabaja opuestamente a la musa *(invita Minerva)*.

Visto en ese plan, Virgilio contiene los elementos de una filosofía de la historia como la que después hallaría mayor y más plena expresión en la obra de Agustín. En aquél podemos distinguir las bases espirituales de la Ciudad del Hombre, a la que Agustín debía oponer su antitipo en forma de una ciudad no erigida por manos humanas. Virgilio, a la vez, esparce nueva luz sobre el proceso de la ciudad terrena, que había de dar nacimiento a una doctrina de derechos "naturales", también destinados a que se les confrontara con un código de derechos basados en la gracia divina. Tales desarrollos quedaban, empero, en reserva para un futuro en que el ciclo de la *civitas terrena* se habría completado, y la doctrina clásica, agotándose, dejaría sus deficiencias al descubierto. En tanto, Virgilio sirvió de inspiración al liberalismo del imperio clá-

93 El purgatorio virgiliano *(En.* vi. 733-51) recuerda a Platón, *Phaedrus,* 249 A-B.
94 Wight Duff, obra citada, p. 469.

sico. Este liberalismo debía ganar cuerpo en el programa político y social de los Césares, y especialmente en la jurisprudencia de los siglos II y III, que así nos procura consignación auténtica de creencias y sentimientos alimentados desde la edad augustana a la antonina.

A la luz de esa filosofía, Virgilio vió la historia y destino de Roma como algo único. El imperio, según lo concebía el poeta, era cosa radicalmente distinta de cualquiera de los sistemas por él suplantados –mercantilismo cartaginés, dinastismo helenista o teocracia asiática– y no incumbía a Roma derribar esos sistemas rivales para ocupar, meramente, su sitio y observar, a su vez, el mismo rumbo. El antiguo materialismo había, en efecto, labrado un "patrón de imperio", el *logos* de un proceso por el cual las naciones alcanzaban sucesivo dominio sólo para ver el cetro arrebatado de sus manos. Tal proceso había sido explicado a los romanos por Salustio.[95] Para él, representaba el funcionamiento de un principio por el cual las comunidades, una tras otra, conseguían una maquiavélica "concentración de *virtù*", esto es, de cualidades morales e intelectuales que les permitiesen satisfacer la universal codicia humana de poder y gloria, por el hincamiento de su dominio sobre aquéllas en las que en menor grado existiesen tales cualidades. Pero la misma ley que hacía posible tal dominio, lo destruía luego, a medida que, con la obtención de esos fines, el trabajo cedía a la pereza, el señorío de sí mismos y la equidad a la lujuria, la avaricia y el orgullo. Así explicando la historia de los pueblos, los romanos, sin embargo, hallaban fundamento para creer que el suyo resultaría una excepción. Único en sus ideales, el orden romano estaba destinado a un futuro también único, pues al encarnar fines que trascendían la mera acumulación de riqueza y poder, tendía a la eternidad, en agudo contraste con el carácter efímero de otros sistemas. Del hado de éstos salvaban a Roma los propósitos a que debía servir la *Romanitas.*

Quedaba, vista así, la *Romanitas* asegurada en su permanencia, por cuanto permitía el logro los llamados "elementos esenciales, indestructibles de la personalidad privada".[96] En ello su fortuna dependía de su método, el de construir, por decirlo así, desde los cimientos; o, en otras palabras, partiendo del reconocimiento de esta verdad: que "en este mundo terreno lo material parece demasiado torvo para asiento en que hayan de descubrir los hombres las fuentes del ajuste espiritual". Cabe observar, en primer término, acerca de este sistema impresionante, que era nueva su concepción capital. Entre el naufragio de imperios

[95] *Cat.* 2. 4-5.

[96] Sohm, *The Institutes of Roman Law,* trad. inglesa (1907), Introd., p. 46.

asentados en la tiranía y la explotación, se alzaba en soledad, como proyecto de una comunidad mundial unida por los vínculos del espíritu. Como tal, era genuinamente *política;* sobrepasaba la raza, el color y, salvo en algunos casos excepcionales, la religión según la consideraba la antigüedad. Desde este punto de vista, parecía que la *Romanitas* trascendiese todos los lazos puramente "naturales". Y así era, en la medida en que negaba la posibilidad de descubrir toda real base de concordia en un plano de experiencia puramente afectivo. Pero, con todo, al trascenderlos, no repudiaba los afectos humanos, buscando antes organizarlos en apoyo de la idea imperial. Bajo la égida de la Roma Eterna, griegos y latinos, africanos, galos y españoles, permanecieron libres en el manejo de sus vidas y obtención de su destino; aun en las postrimerías, a fines del siglo IV, le era posible a Agustín hablar (son sus propias palabras) "como africano a los africanos". Pero, a la par que subsistían diferencias locales y raciales, los ciudadanos del imperio descubrían un vínculo de comunidad, unos con otros, en el plano de la razón natural. Por tal concepto el orden romano reivindicó una universalidad y finalidad a que los alternativos sistemas de vida no pudieron pretender.



III

ROMA ÆTERNA: LA APOTEOSIS DEL PODER

La Eternidad de la Ciudad Imperial *(Aeternitas Populi Romani)* fué popularmente identificada con la del Coliseo:

> quamdiu stabit Coliseus, stabit et Roma;
> quando cadet Coliseus, cadet et Roma;
> quando cadet Roma, cadet et mundus.

En realidad, era la de un orden que profesaba satisfacer las demandas permanentes y esenciales de nuestra naturaleza, cumpliendo en ello la esperanza secular de los hombres. Dicho orden había surgido como reacción ante una específica situación histórica, esto es, los problemas materiales, morales e intelectuales creados por la revolución romana. Formal y substancialmente, constituía la respuesta dada por César Augusto a esos problemas. Pero, en la solución ofrecida, pretendió el emperador haber sobrepasado las inmediatas necesidades de la ocasión y afirmado la base de un ajuste duradero. Por ello pedía ser reconocido como arquitecto de la que, a su entender, resultaría fórmula final de la sociedad organizada.[1]

Esa petición no era gratuita. Al contrario, descansaba en supuestos arraigados en el pensamiento y la aspiración de la sociedad clásica. Estos supuestos se habían declarado en el occidente latino al recibo de la cultura griega. Mas para la apreciación de su cabal sentido, hay que considerarlos en el escenario helénico. Podemos empezar recordando la doctrina aristotélica de que el hombre es un animal cuyas potencialidades sólo pueden cumplirse en la *polis.*[2]

Apenas precisa indicar que, en tal afirmación, Aristóteles expresa antes un argumento que un axioma. Ese argumento es el poso de siglos de experiencia, durante los cuales los pueblos griegos habían luchado para sobreponeres al nivel de la barbarie circundante y construir con los materiales disponibles un mundo correspondiente a lo concebido

[1] Caps. I y II.

[2] *Pol.* i. 2. 1253ª.

como auténtico potencial de la humanidad. En esas circunstancias, es casi imposible hacer justicia al denuedo e inventiva con que acometieron sus problemas, o a la riqueza de su logro en artes y literatura, ciencia y filosofía.[3] Mucho menos podríamos presumir de identificar las celadas fuerzas que, durante las vicisitudes de su larga y penosa historia, les impulsaron a empeños de tan variada forma.[4] Pero al menos de una particularidad podemos estar seguros: de que esas fuerzas eran en el fondo espirituales. Lo que, pues, significan, es el afán de trascender las limitaciones de la barbarie, los acasos del tiempo y las circunstancias a que se hallaba expuesta la vida primitiva. Y, mirándolo así, la visión de la Hélade viene a resolverse en una visión de poder.

En esta visión podemos discernir dos elementos de soberana importancia. El primero, un ideal o patrón de lo llamado excelencia "estrictamente humana", la excelencia del hombre como hombre.[5] El segundo, una convicción que, con igual propiedad, puede ser llamada estrictamente humana, esto es, que dicho ideal era de posible realización gracias a capacidades inherentes a nuestra naturaleza. Será patente, sin duda, que aun dentro de los hitos de este programa, cupo notable diferencia de opinión, sobre medios y fines a la par. La literatura griega manifiesta hartas variedades de excelencia, e indica varias vías alternativas en que ésta puede hallar expresión. Ello sin duda refleja uno de los más señalados aspectos del genio de la Hélade, la curiosidad faustiana que le ayudó a hacer progresiva, de hecho, su civilización, aunque los mismos griegos no alcanzaran a formular una teoría inteligible del progreso. Pero, a pesar de la diversidad de sus hallazgos, el helenismo mantuvo el constante cuido de ver "objetivamente" su problema y de buscar en la naturaleza su respuesta. Y, desde este punto de vista, un ideal al menos parecía excluído, como sobrepasando el alcance de la humanidad, esto es, el de la ciclópea o absoluta autosuficiencia individual. Aristóteles, evidentemente, consigna el veredicto general de la experiencia griega al declarar que quien puede pasarse sin sociedad es bestia o dios.

[3] Para un aprecio general, podemos dirigirnos a Livingstone (ed.) *The Legacy of Greece.* Aspectos específicos fueron tratados por Murray, *Five Stages of Greek Religion;* Zimmern, *The Greek Commonwealth;* Heath, *The History of Greek Mathematics,* y otros muchos.

[4] El problema fué examinado, p. e., en conexión con el origen de la filosofía milesia, por Burnet, *Early Greek Philosophy,* 3ª edic., pp. 39-50, quien discute la posibilidad de que la mente griega fuese fertilizada por contacto con el Oriente. Si así fué, al menos la semilla no cayó, reconozcámoslo, en suelo estéril. Otra teoría quiere que Tales fuese un semita, que, por decirlo así, llevara "en la sangre" el virus de la especulación.

[5] Livingstone, *Greek Ideals and Modern Life,* sobre ἀρετή, *virtus* o "virilidad".

Pero rechazar la noción de la independencia ciclópea es sólo liquidar un problema para levantar otros de magnitud y dificultad apenas menores. Porque al punto suscita el tocante a la relación del individuo con la comunidad de que forma parte. Y ahí la opinión griega parece haberse dividido en dos escuelas radicalmente opuestas. Por una parte se argüía ser, o deber ser, la comunidad, materia de pura εὔνοια, "honradez", o como nosotros diríamos, "buena voluntad"; por la otra, que es ella en último análisis, materia de organizada fuerza bruta, esto es, física. El propio Aristóteles, sin duda reflejando la aspiración del sentido común hacia una *via media*, se niega a aceptar ninguna de esas dos alternativas como final. Así, pues, busca resolver el dilema refiriendo ambos conceptos a un tercero en cuya relación aparecen con nueva y significativa luz.[6] Este concepto es el de "justicia", así adelantado como "vínculo de los hombres en los Estados", mientras "la administración de justicia, esto es, la determinación de lo justo", es afirmada verdadero "principio de orden en la sociedad".[7]

En tales términos formula Aristóteles su actitud frente al por largo tiempo estimado problema fundamental de la experiencia griega. Como tal, éste se halla tal vez implícito en la pintura homérica de los aqueos, ya reunidos en consejo bajo sus jefes para determinar asuntos de común interés, ya en el campo de batalla, avanzando en apretadas filas contra una horda salvaje y poliglota de bárbaros. Con Hesíodo, adquiere ya una conciencia focal cuando el poeta, rebelado ante el espectáculo de nobles potentes y sin escrúpulos que despiadadamente explotan a los débiles, emite el proyecto de una sociedad dirigida al bien común, en que la "peor forma" de competencia sería suplantada por otra "mejor"; declarando al mismo tiempo hallarse la sociedad de acuerdo con los decretos de Zeus.[8] Fué Solón, no obstante, el primero (aparte de ciertos míticos legisladores) en disponerse efectivamente a encarnar esta idea, prescribiendo para sus conciudadanos el gobierno de la ley, basado en la razón y la humanidad.[9] Ello había de representar una mudanza altamente significativa en la historia espiritual de la Hélade: pues vino, de hecho, a enunciar por vez primera lo que nos arriesgamos a llamar la idea clásica de la república. Señalaba así un futuro en que el helenismo dedicaría

[6] *Pol.* i. 1255ª y sig.

[7] *Pol.* i. 1253ª 37; véase *N. E.* v. 1129ᵇ 25.

[8] *Las Obras y los Días.*

[9] Véase a Aristóteles, *Ath. Pol.* esp. cap. 12, en cuanto a citas de los poemas de Solón para ilustrar su propósito y su método.

sus energías a explorar las múltiples posibilidades latentes en dicho concepto.

Al hablar así, no olvidamos que, para dos elementos al menos de la sociedad griega, tales posibilidades no iban a ser, a buen seguro, de mucho interés. Podemos designarlos, respectivamente, como "ásperos" y "blandos" individualistas. Los primeros incluían, por una parte, a excéntricos como Diógenes el cínico; por la otra a los *supra-homines* trasimaqueos, dinastas económicos y morales, resentidos ante las pretensiones del Estado organizado; restricción, a su juicio, del que ellos juzgaban natural derecho de la propia aserción. Los últimos se componían de sibaritas o hedonistas dispuestos, con los poetas líricos de la Jonia, a dar de lado la ilusión de la perfectibilidad y a abandonarse a la seducción de los meros sentidos. Las manifestaciones de ambas categorías eran, sin duda, tan frecuentes como peligrosas, como sin duda apareció en más de un caso famoso.[10] Pero su acaecimiento sirve para dar relieve a la verdad de que las gentes, en su vasta mayoría, daban su adhesión a la *polis,* cuyo desarrollo había de convertirse, para lo sucesivo, en una de las preocupaciones capitales de la mente griega. Lo que sobrevino fué un tenaz esfuerzo de experimentación, como efecto del cual quedó la costa mediterránea llena de fracasos de modelos actuantes, por más que defectuosos, y que por una u otra razón no acertaron a resistir a las pruebas que les fueron impuestas.[11] Y, con característica fertilidad de invención, la teoría griega se empeñó en obviar las dificultades reveladas en la práctica, imaginando infinita variedad de ingeniosos y más o menos instructivos planes.

Sería falso, sin embargo, suponer que todas las constituciones griegas, o proporción considerable de ellas, se hubiesen consagrado al logro de la excelencia humana (ἀρετή) tal como la concebían poetas y filósofos. Plutarco, en efecto, afirma que del vasto número de las florecidas y ajadas, sólo una, esto es, la de la Esparta de Licurgo, había abrazado a sabiendas y deliberadamente ese ideal.[12] Para la gran mayoría de los griegos, la *polis* hubo de recomendarse, según opinaba Píndaro, como el "Estado", en conjunto, más merecedor de adopción por el hombre de condición media. Al tal ofrecía la mejor perspectiva de alcanzar lo que en realidad le era menester: seguridad ante los peligros externos y pro-

[10] Como el de Alcibíades. Véase a Plutarco, *Alcib.* y a Tucídides, v-viii, esparcidamente, y esp. vi. 89-92, su discurso en Esparta.

[11] Recuérdese aquí que de Aristóteles se cuenta que examinó más de 150 de tales modelos al preparar su *Política.*

[12] *Licurg.* 29-31.

mesa de bienestar material. Históricamente, la *polis* fué así una solución de clase media al problema del poder, y, como institución, sus fortunas e infortunios anduvieron enlazados con los del propietario de hacienda reducida.[13]

Pero es precisamente este hecho el que presta significación a la fórmula aristotélica. Aristóteles, como su maestro Platón, sostuvo que el verdadero error de estas comunidades había estribado en su falta de un sano principio de organización. En defecto de él, habíase incurrido en nociones como las popularizadas por los sofistas, según las cuales el poder se resolvía en un asunto de mecánica social y se identificaba con la adquisición de técnicas específicas. Podemos recordar a este propósito su crítica de Hipodamo, el "planeador de ciudades", quien se tenía por capaz de proyectar una ciudad como había proyectado el Pireo, según traza matemática; como también de los estadistas contemporáneos que confinaban exclusivamente su atención a los problemas de economía o finanzas.[14] Esas críticas ofrecían algo más que un interés arqueológico: indicaban cuál era, para el idealismo, la esencia del problema.

Para el idealismo filosófico el secreto del poder es el "orden"; y el orden, para estar bien fundado, ha de ser "justo", esto es, mostrar relación *definida e inteligible con un principio cósmico más profundo* que todas las meras convenciones de la conducta, ya individual ya colectiva. El idealismo se imponía, pues, el descubrimiento de dicho principio como base necesaria para una ciencia válida de la "naturaleza" y del hombre.

En este punto podemos permitirnos ignorar la distinción entre la ciencia (ἐπιστήμη, *scientia)* platónica y la aristotélica. Para Platón, el principio referido es estrictamente trascendental, pues tal razón es "difícil de aprehender" y "difícil de comunicar". Con todo, la concibe (dogmáticamente) como Mente o Inteligencia (νοῦς) cósmica, así ofrecida como "comienzo de moción" (ἀρχὴ κινήσεως), al que se atribuye la estructura característica del universo y todo lo en él contenido. Como tal, sin embargo, no opera *in vacuo.* Al contrario, supone un substracto de materia (ὕλη) primordial increada. Ese substrato es variamente llamado Necesidad (ἀνάγκη), ciega suerte (τύχη), "causa errante" (πλανωμένη αἰτία), y es, por otra parte, flujo amorfo e insignificante, cuya única función está en recibir las "formas" o "modelos" que la Mente o Inte-

13 Véase a Tucídides viii, 97, sobre el gobierno de los 5,000 atenienses. Y a Aristóteles, *Ath. Pal.* 33.

14 *Pol.* ii. 1267ᵇ 22 y sigs., y i. 11. 1259ª 36; véase la actitud de Aristóteles ante la retórica sofística, "el Arte", según expresión de su libro sobre dicho tema.

ligencia le impone. Así pues, "la génesis del universo puede ser adscrita a una combinación de Inteligencia y Necesidad, con mutua influencia para dar a lo naciente la mayor medida de éxito".[15] En esa cosmología se notará, por una parte, que "materia y moción" o mejor la "moción de la materia", considerada *in abstracto*, no es buena ni mala; estrictamente hablando, nada es, o apenas algo, aparte de la forma. Por otra parte, las formas o modelos que, imprimiéndose en la materia, le dan naturaleza de cuerpo, nada pierden en ello de su carácter formal; permanecen para siempre substraídas al tiempo y al cambio. Esas consideraciones nos ayudarán a entender lo que Platón entiende por *génesis*. En tal proceso, como él lo mira, el papel de la Mente o Inteligencia no es tan creador como demiúrgico; cabe en efecto preguntarse si su actividad pasa de proporcionar los "arquetipos" del ser. Además, su operación se halla siempre condicionada por la dificultad de gobernar las tendencias extraviadas de la materia en moción; y, visto así, se reconoce a la materia, si no como positiva fuente de mal (como los maniqueos de tiempos ulteriores habían de estimarla), al menos como "principio de limitación". Por ello, el mundo del "cuerpo" es considerado como un mundo de "devenir" que, con todo, nunca realmente "deviene"; ya que hacerlo sería trascender su naturaleza de cuerpo (γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε). Así permanece como mero "reflejo" del modelo o mundo "real".

La cosmología platónica conduce a conclusiones de la mayor importancia con respecto a la naturaleza humana. Para empezar, el hombre es considerado microcosmos del universo, compuesto de "cuerpo", "alma" y "mente". En tal compuesto, la parte llamada "mente" es, por nuevo acto de dogmatismo, identificada con el principio cósmico y concebida como "centella" de la divina esencia; por ello se la supone, bajo ciertas condiciones, capaz de aprehender la forma arquetípica. El compuesto, no obstante, incluye elementos que *ex hypothesi* son "exteriores" a ese principio, esto es, los que constituyen el "cuerpo" y el "alma". Podemos observar aquí que la embigüedad concerniente a la materia, estimada como "principio de limitación", causa graves problemas que afectan al "cuerpo", al "alma" y a la propia mente. ¿Hay que juzgar al cuerpo, p. e., mera tumba o cárcel (σῶμα σῆμα), como Pitágoras había sugerido? Si así fuere, el sumo problema de la humanidad sería el de la evasión. Dificultad casi igualmente grave es la relativa a la esencia humana: ¿es o no su carácter arquetípico? Hallar en la

[15] *Timaeus*, 48 E; véase 29 D, 30 B, 48 A, 69 B-D.

materia un mero principio de limitación o división, parecería hacer inevitable una solución de dicho género. Pero esto suscitaría en forma aguda la cuestión de la individualidad: preguntarse, en efecto, si Pedro, Pablo y Juan serán esencialmente Uno solo, destinados, como tales, al logro particular sólo en cuanto consigna el descarte de lo que los "separa" como individuos, a fin de hallar su sitio en un conjunto comprensivo.[16] Finalmente, en lo que toca a la misma *Platonópolis*, ¿a qué mundo, puede preguntarse, irá a pertenecer? Instalarla en el mundo del "devenir" sería destruir su carácter de ciudad modelo, y someterla al régimen de lo temporal y contingente. Concederle un lugar en el mundo del "ser", fuera eximirla de mutabilidad, pero a expensas de convertirla en ciudad de los muertos. Mérito es de Platón haber visto esos problemas e intentado salir a su encuentro, consagrando los postreros años de su vida al descubrimiento de una lógica adecuada para su labor. Y si no alcanzó éxito, al menos preparó la senda para el modificado sistema de idealismo que había de salir de las manos de Aristóteles.

Aristóteles empieza considerando el principio de orden como inmanente, esto es, como "difuso" en la naturaleza a través de los objetos individuales; y así viene a ser aquélla la *substantia prima*. En ello, sin duda, le movía el deseo de rehuir los atolladeros del trascendentalismo platónico. Pero si este fué el primer impulso, lo apoyaron luego los propios estudios de Aristóteles, particularmente los de biología, pues le hicieron posible una nueva visión de la naturaleza en que los objetos se ofrecían como especímenes no remisos a que se les clasificara sistemáticamente según *genera* y *species* a ellos correspondientes. Lo que, a su vez, sugería nuevas cuestiones, notablemente en lo que toca a la relación de la dotación física con el medio ambiente, juntamente con problemas de nutrición, distribución de tipos, etcétera, que debía estudiar Teofrasto.[17]

Pero lo que nos interesa no es el sistema de los universales aristotélicos en general, sino sólo su aplicación al *homo sapiens*, esto es, su utilidad como base de una "ciencia" de la naturaleza humana. Y, para empezar, debemos advertir aquí que Aristóteles acepta sin debate la distinción radical entre forma y materia, inherente al idealismo platónico. Para él, por tanto, el desarrollo en la naturaleza se limita a la formación de tipos, y así queda confinado entre hitos impuestos por las cuatro causas operantes (material, eficiente, formal y final). En esa traza, la excelencia (ἀρετή) de cualquier objeto dado es apreciada en términos de

[16] Ello tiende, como es obvio, a lo popularmente conocido por "totalitarismo".
[17] *Sobre las Plantas.*

su fin (τέλος), y el proceso adquiere significación y valor sólo en cuanto tiende a la dirección ordenada por la naturaleza, esto es, hacia la realización de la forma apropiada. Rendido a su optimismo, considera Aristóteles ese resultado como "normal". Aceptar la traza de Aristóteles, es considerar los seres humanos desde el punto de vista de su *entelecheia*, esto es, como impelidos por la ley de su naturaleza (φύσει) hacia un tipo predeterminado. El tipo en cuestión es único: es, como para Platón, un compuesto (σύνθετον) hecho de cuerpo, alma y mente, siendo ésta su diferencia. Los "bienes" a tal criatura correspondientes también resultarán compuestos; pues mientras su última excelencia puede muy bien ser la de la mente,[18] ésta no reside aparte del "cuerpo" y "alma", su morada. Ello no significa, empero, que los bienes físicos o psíquicos, como tales, puedan ser estimados como independientes; están ordenados, de hecho, jerárquicamente en vista del bien supremo, el de la "*parte*" distintiva y "final" de la naturaleza humana.

A pesar de diferencias superficiales, la pintura de la naturaleza humana ofrecida por Aristóteles tiende a conclusiones casi idénticas a las de Platón. En su símil famoso del auriga gobernando los inmanejables corceles de la pasión, éste había implicado que el verdadero orden humano era el que encerraba el rendimiento a la razón de todos los elementos de irracionalidad; y este orden manifestaba ser (en la medida en que era posible acá abajo) copia o contrapartida del fijo e inmutable de los cielos. Aristóteles descarta esas analogías cosmológicas como tocadas de fantasía, para enfocar su atención en la individual o *substantia prima*. Y con todo, conviene cabalmente con Platón en el supuesto de que la substancia individual cobra sentido tan sólo, por decirlo así, como "portadora" de un tipo; como también en que, al paso que todo lo demás que en él parezca pertenece al mundo efímero de γένεσις y φθορά, puramente lo "típico" es permanente, esencial e inteligible (πᾶσα ἐπιστήμη τοῦ καθόλου; y finalmente en que, para el logro de esa "parte" permanente, esencial e inteligible de su ser, lo que necesita es vivir la vida de la *polis*.

Así considerada, la *polis* constituye una respuesta a la específica demanda por los hombres de un orden específicamente humano. En tal

[18] *N. E.* x. 7 *ss.*, sobre la actividad contemplativa (θεωρεῖν). Rohde, *Psyche*, 8ª edición, trad. ingl., p. 409, n. 111, declara: "El νοῦς aristotélico es ἀπαθής, ἀμιγής, χωριστός. Carece también de todo atributo de individualidad (la que del todo reside en los poderes psíquicos inferiores) y así aparece como espíritu divino común. Y con todo se afirma que es μόριον τῆς ψυχῆς, presente en su ψυχή, esto es, morando dentro del cuerpo."

sentido, cabe propiamente llamarla "natural". Pero su "naturalidad" no es en modo alguno la de un crecimiento espontáneo. Al contrario, es la de una institución ideada, dentro de hitos condicionados por las potencialidades del material, para guardar a los humanos contra el "accidente" o "espontaneidad" (ταὐτόματον), permitiendo así la obtención del τέλος competente. Desde este punto de vista, el orden involucrado en la *polis* es hondamente ajeno a la historia. Lo que promete, en efecto, es la inmunidad con respecto al flujo, que es todo cuanto el idealismo discierne en el mero movimiento. Y, por ello, según Aristóteles, "el primero en inventar el Estado fué el mayor de los bienhechores".[19]

En tal concepto de la *polis* halla Aristóteles una teórica base para la clasificación de constituciones, según sirvan o no al fin previsto. Declara también sus rigores hacia los Estados existentes, todos los cuales, declara, son oligarquías o democracias, organizadas para promover los intereses exclusivos ya de "los pocos ricos" ya de los "muchos pobres". En particular, da razón de su actitud hacia tipos como los representados por Atenas y Esparta, próxima una al ideal libertario y otra al autoritario. Sobre Atenas, su crítica no sólo incluye la "final democracia" u oclocracia que, abandonando toda restricción formal, públicamente consagra el desorden como norma de vida.[20] Abraza también las anteriores versiones de la democracia, con raíces en la "emoción expansiva", cual la representa la canalla marinera (ναυτικὸς ὄχλος). Para Platón, el comienzo de la ruina de Atenas estaba en el derrocamiento del Areópago (461 a. c.) y el consiguiente desvío de la religión (αἰδώς) como fuerza restrictiva de la comunidad.[21] En ello hubiera convenido Aristóteles, pero éste deja atrás a su maestro, pues poca cosa halla buena en lo emprendido en Atenas después de las reformas de Solón.[22] Hasta aquí lo que compete a la actitud idealista ante la "libertad" como principio de cohesión política, objeto de tan elocuente alegato en la Oración Fúnebre de Pericles.[23] En cuanto al autoritarismo de Esparta, los comentarios de Aristóteles son casi igualmente cortantes. Sí admite que Esparta mantiene un principio positivo de orden social, y, en tal sentido, debe ser considerada superior a su antagonista. Pero tal orden no es ni puede

[19] *Pol.* i. 2. 1253ª 30.

[20] *Ath. Pol.* 41, sobre la abolición de γραφὴ παρανόμων y sus consecuencias.

[21] *Leyes*, 698 B.

[22] *Pol.* ii. 12. 1274ª.

[23] Tucídides, ii. 37-46. Nótese que Pricles emplea terminología enteramente nueva al describir las relaciones de los hombres en la nueva sociedad, según la concibe. Se diría que esto es deliberado. Recalca su afirmación de ser Atenas παράδειγμα para el futuro; esto es, una vendadera escuela para la Hélade.

ser impuesto; sus disposiciones se ven desafiadas por los espartanos en cuanto hallan ocasión de ello, la razón de lo cual radica no tanto en la perversidad humana cuanto en defectos inherentes al orden mismo. Los espartanos se concentraron en la promoción de un *ethos* exclusivamente militar. Esta, empero, no es más que una faceta de la excelencia, y a ella se sacrificaron otros elementos aun más esenciales. Por esto su constitución no alcanza a lo que requiere la verdadera "justicia" política.[24]

No indican pérdida alguna de fe en la idea política tales juicios. Al contrario, sirven para mostrar lo que el idealismo concibe como misión de la política creadora. Dicho en palabras prácticas, sugieren un sistema elaborado y comprensivo de planeamiento social en que, sin perder jamás de vista el τέλος del hombre, la "función" se vea "ajustada a la capacidad" y "los instrumentos a ambas".[25] Con tal motivo, podemos detenernos a considerar que la obra del estadismo se complica por cuanto los elementos que ha de tener en cuenta se hallan más o menos inclinados a resistirse a la manipulación. De aquí, para empezar, la necesidad de una rigurosa delimitación del área afectada. Esa necesidad halla su expresión en un ideal de suficiencia colectiva (αὐτάρκεια, "autarquía") que acarrea importantes implicaciones tanto respecto a los hombres cuanto al material. Así, desde el punto de vista de la economía, reclama un territorio capaz de producir todo lo que fuere menester para la segura y fácil provisión de las necesidades cotidianas (γῆ παντοφόρος... πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς εὐπορίαν τῶν ἀναγκαίων),[26] así como su abastecimiento de trabajo (σώματα οἰκετικά, ὄργανα ἔμψυχα) por el que puedan ser sistemáticamente explotados los recursos colectivos. Podemos recordar aquí que Aristóteles defiende la esclavitud como "natural", y observa en la naturaleza el sesgo a establecer diferencias entre cuerpos y almas de esclavos y libres. Y que justifica la esclavitud predial (esto es, de los bárbaros) como "forma de caza".[27] Pero ya que, desde el punto de vista idealista, la autosuficiencia física es mera base para la espiritual, la política creadora encierra el reconocimiento de funciones aún más vitales; notablemente las de defensa mediante una milicia cívica organizada, la regulación, por sacerdocios especiales, del pensamiento y emoción religiosos, y la administración de justicia "retributiva" y "distributiva" según un código legal aceptado. Además, ya que, como Platón observara, pocas gentes, si alguna hubiere, son espontánea y naturalmente

[24] *Pol.* ii. 9. 1271b.

[25] Para detalles, entre otros, véase a Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle.*

[26] *Pol.* vii. 5. 1326b 27 y 6. 1327a 19.

[27] *Pol.* i. 7. 1255b 37.

buenas,[28] incumbe a la *polis*, acaso como obligación suprema, el deber de educar, esto es, de inculcar una serie de virtudes intelectuales y morales "relativas a la constitución (ὀρθὴ δόξα). Por tales medios se esperaba frenar efectivamente las pasiones, sobre todo la "avaricia y ambición", y conseguir un tanto de la moderación (σωφροσύνη) tan asiduamente predicada por el Apolo Délfico, cimeramente dios político. Finalmente, éste, como orden político verdadero, era proclamado única senda del "propio logro", esto es, conducente a la justicia, paz y libertad.

Pero por saludables que fuesen esas proposiciones, cayeron, en gran parte, en oídos sordos; y mientras Platón y Aristóteles proseguían su campaña de reconstrucción social en líneas "ortodoxas", la condición de la Hélade sufría constante y progresiva deterioración, hasta la final catástrofe de Queronea (338 a. c.). La situación, ya henchida de peligros en el siglo v, se había agravado considerablemente por los embates sufridos en la prolongada y desastrosa guerra del Peloponeso (431-404), que, según la describe Tucídides, constituyó lo jamás visto como pavoroso derroche de humana energía y recursos, sin fin alguno provechoso. El conflicto se distinguió por sus motivos confusos y parcialmente percibidos, en que los interesados vinieron a ser igualmente víctimas de una, al parecer, inevitable necesidad sin entrañas. Por parte de los lacedemonios, empezó como lucha por la "autonomía" contra las agresiones de la "ciudad tirana", y ese santo y seña fué empleado al menos hasta las días de la campaña de Brasidas en el norte. Por parte de Atenas, fué proclamada lucha por la "libertad", mediante la democracia y el imperio; grito que, patéticamente, Nicias repetiría en Sicilia cuando, llamando a sus hombres al esfuerzo final, les recordó que combatían por "la ciudad más libre del mundo". En el curso de la guerra surgieron varios motivos secundarios, p. e., el del racialismo como factor en la política interestatal, al alzarse en Occidente el lema de dóricos contra jonios. Un estadista siracusano promulgó la doctrina del aislamiento regional como única salvación de Sicilia, sólo para que se le replicase que ello era simple máscara para que los siracusanos se entrometieran en la independencia de sus vecinos isleños. En tanto, el conflicto de clases, estallando en Corcira, cundió como una epidemia por toda la Hélade, acarreando no sólo muerte y destrucción, sino también la perversión de todas las convenciones del honor y la decencia hasta entonces respetadas entre hombres civilizados.[29] Al mismo tiempo, a medida que se inten-

28 *Leyes*, 642 C: ἄνευ ἀνάγκης αὐτοφνῶς, θείᾳ μοίρᾳ ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς... ἀγαθοί.

29 Tucídides, iii. 82-4.

sificaban las necesidades de la política competitiva, sirvieron éstas para determinar un nuevo y siniestro código de la ética entre Estados, por el que los inocentes y desvalidos eran abandonados a merced de los fuertes; y generales atenienses ante Melos proclamaron que tal era la ley de Dios y la naturaleza.[30] Pero el fin sólo llegó cuando Esparta, en su desesperado afán de victoria, traicionó la causa del helenismo dándole al enemigo nacional las libertades de la Grecia de Asia a trueque de naves y oro persa.[31] Jamás había de recobrarse la Hélade de los efectos de esta lucha agotadora. La "liberación" ofrecida por Esparta se reveló a poco en un imperialismo del lado opuesto, mucho más inculto y brutal que el de la Atenas de Pericles, y que cayó hecho añicos en una generación para ceder el paso al breve dominio de Tebas la fascista. Una segunda confederación ateniense, hincada en las más amplias garantías autonómicas a los estados, fué débil defensa de los intereses griegos contra las maquinaciones de Filipo de Macedonia, mientras la propia ciudad era despedazada por la disputa entre los valedores y los antagonistas de la política de apaciguamiento con el rey. Finalmente, los experimentos federalistas del siglo IV resultaron igualmente ineficaces para la cura de las dolencias griegas, sólo aptos a ensanchar el campo de la contienda y a complicar sus motivos. Es curiosa e instructiva apostilla a las limitaciones humanas que Aristóteles se diera tal trabajo para vindicar la necesidad de la *polis* en el mismo momento en que ella, cerrada su misión histórica, iba siendo relegada al limbo de las antigüedades para dejar vía franca a una nueva organización de poder. Este poder era, naturalmente, el de la helenizada Macedonia.

Alejandro el Grande empezó su carrera como jefe hereditario de una tribu macedónica, y acabó soberano del primer imperio que, uniendo Oriente y Occidente en enorme sistema físico, podía justamente llamarse universal. Ese logro, permitido por la fuerza de las armas, pareció envolver la promesa de un futuro radicalmente nuevo para la humanidad. Y surge esta pregunta: ¿qué sentido aportaría ese futuro a la historia de la política?

En lo tocante a la opinión contemporánea, la respuesta hubo de ser en extremo dudosa. Por una parte, observadores como Aristóteles, por mucho que admiraran a Alejandro como hombre, difícilmente hubieran podido augurarse grandes bienes de su programa. Para ellos, la concelación de la *polis* independiente, y para sí bastadora, debió de

30 *Ib.* v. 98 *ss.*
31 *Ib.* viii, 18, 37, 58, los tres tratados.

suponer la extinción de la idea política, en cualquier sentido en que pudiese esperársela servidora del verdadero bien humano. Por otra parte, no cabe duda que, para considerable número de griegos, los macedonios tuvieron traza de libertadores. Siempre el helenismo había estimado dos tipos enteramente diversos de excelencia humana, el del "héroe" y el del "ciudadano'; el problema, en efecto, estaba en reconciliar a ambos.[32] Durante la breve hora de gloria que siguió a la guerra de liberación nacional, se había tendido a recalcar los méritos de la "excelencia cíviva", y a atribuir la victoria de la Hélade sobre Jerjes y su hueste al disciplinado valor y común patriotismo de los Estados griegos cooperantes.[33] Pero, aun con respecto a la *polis* considerada como institución, los griegos jamás dejaron de contemplar la necesidad de una acción eventual, por decirlo así, desde "fuera". Su propio origen, a decir verdad, se atribuía corrientemente a "la sabiduría y fuerza" de héroes fundadores como Licurgo y Teseo.[34] Además, se entendía que la crisis de la vida política justificaba la intervención de la virtud heroica; como ocurriera, por ejemplo, en la última parte del siglo VI y la primera del V, en que la hora parecía exigir tiranías o dictaduras dondequiera. A este propósito, el ejemplo de Gelo, "rey de Siracusa", nos ofrece instructivo comentario a la técnica de la acción efectiva.[35] Así pues, con la desintegración progresiva de la ciudad-Estado después de la guerra del Peloponeso, volvió de nuevo la mente griega a la idea de un héroe-salvador. En el reino de la pura teoría Platón reclamaba una "dictadura de la inteligencia", cuyo dechado ofrecía en el "filósofo-rey". Pero, como tal vez sospechaban los menos incautos, otras cualidades, además de la inteligencia, necesitaba el jefe bien hallado; y Jenofonte en sus novelas histórico-filosóficas[36] procura contemplar su tipo desde un punto de vista que abarque más. Desde el momento del famoso *Discurso a Filipo*, de Isócrates, la cuestión, hasta entonces meramente académica, había de entrar en una nueva fase. Ya se convertía en asunto de política práctica, en cuyo debate los griegos de cualquier matiz de opinión debían alinearse a uno u otro lado. Como tal, ello había de verse decidido (salvo para fines de retórica) en el campo de batalla de Queronea.

32 Arist. *Pol.* iii, 13. 1284a.

33 Tucídides (i. 69. 5) mira con escepticismo esa interpretación.

34 Véanse las *Vidas* de Plutarco, y esp. la de Teseo, caps. 35-6, sobre el uso del mito con relación a la democracia cleisténica (mostrado en la traslación de los huesos del héroe de Atenas bajo Cimón, y el ajuste de un culto oficial y popular).

35 Herod. vii. 153-65. Véase también a Aristóteles. *Pol.* v, sobre "tiranía" en que se anticipa casi a cualesquiera palabras de Maquiavelo sobre igual tema.

36 Por ejemplo, la *Cyropaedia.*

Pero ¿qué decir del varón a quien tocaba el empeño de libertador? Alejandro, el hijo de Filipo, heredó un reino erigido durante una vida de intriga habilidosa y sin escrúpulos, apoyada en un creciente poder militar y económico. También había heredado la pasión de su padre por el imperialismo expansionista. Pero además, y sobre ello, le había valido su educación, estimada como la mejor de las procurables en su tiempo: el propio Aristóteles había sido uno de sus maestros. Alejandro pudo así imaginarse reencarnación de Aquiles, alma heroica sedienta de gloria y dispuesta a los más arduos sufrimientos para la satisfacción de su orgullo; o como segundo Hércules, el que con sus trabajos en beneficio de sus compañeros mortales consiguió personal inmortalidad, y por cuyo descendiente (como cabe recordar) se tenía él. En la contemplación de Hércules y su destino era posible hallar justificación para las vastas empresas en que iba a empeñarse el nuevo Aquiles.

Recientemente se ha argüído[37] que el programa de Alejandro comprendía el consciente, deliberado intento de llevar a cabo "una honda revolución" en la vida humana; una revolución atenta a destruir para siempre la autosuficiencia de la idea de la ciudad-Estado, y a substituirla nada menos que por la fraternidad universal, ofreciendo así al mundo la perspectiva de "algo mejor que los amagos de constante guerra". Se describe, pues, a Alejandro como esforzándose, en nombre de la *homonoia*, "inclinación pareja" o "concordia", en romper las barreras no sólo físicas, sino también ideológicas que hasta entonces separaran al griego del bárbaro y en erigir un nuevo concepto de excelencia humana, la del cosmopolita o ciudadano del mundo. También se insinúa que al hacerlo, inspiraba a Alejandro la convicción de cumplir un decreto del destino, considerándose, según palabras de Plutarco, como "común emisario enviado por Dios para armonizar y reconciliar el mundo entero (κοινὸς ἥκειν θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων νομίζων), trayendo a todos los hombres paz, concordia y comunidad".[38]

Acaso pueda sospecharse que en ese pasaje Plutarco piense no menos en los "buenos" emperadores romanos de su tiempo que en el rey macedónico. Pero, aun así, ello es lección instructiva de la vitalidad de una idea, pues resultaba la presente capaz de una metamorfosis tan sorprendente como la que sobrellevó en Alejandro. Porque cualesquiera que hayan sido los sueños de éste, su significativa peculiaridad es que fueron llevados a cabo por métodos esencialmente políticos. Al decir

37 W. W. Tarn, "Alexander the Great and the Unity of Mankind", *Proc. Brit. Acad.* xix (1933), pp. 123-66.

38 *De Alex. Fort. aut Virt.* i. 6 y 8.

esto, no me refiero sobre todo a sus logros como exponentes de la guerra científica, esto es, "civilizada", con ser en sí misma de indiscutible importancia, como lo muestran las frecuentes alusiones de Polibio y otros a la táctica y estrategia "alejandrinas". Tengo, mejor, en la mente las acciones políticas que permitieron a los hombres conseguir cierto grado de "inclinación pareja". El mero hecho de la soberanía macedónica significaba que el griego vendría a ser la *lingua franca* de las clases dominantes desde el Egipto hasta el Caspio, desde el Danubio al golfo Pérsico. En esta área inmensa fueron establecidos centros metropolitanos en lugares de importancia comercial y estratégica, a lo largo de las más señaladas arterias, y se indujo a los griegos a que emigraran a esos nuevos *foci* de vida "civilizada". Abrazó el propio rey, y la encareció a sus seguidores, una política de asimilación racial a base de matrimonios mixtos con orientales. Pero quizá el suceso más notable fué la institución de escuelas militares en que griegos e iranios compitieron en términos iguales por los puestos del servicio imperial.

En esta fase de evolución política la realeza se enriquece con un sentido peculiar. Habiendo empezado de jefe de tribu, el poder primero de Alejandro sobre los suyos dependía de sus derechos hereditarios y prstigio personal. Ante las sometidas ciudades-Estados de la Hélade, su condición era la de un "capitán general", al que confiara el común consenso un monopolio del poder militar. Por derecho de conquista, se convirtió en "rey de reyes", heredero de los vastos dominios *(dominationes et potentiae)*, antes poseídos por la estirpe de Darío. Finalmente, el oráculo de Zeus Ammón le saludó como auténtico "Hijo de Zeus". Pero, además y sobre todo ello, Alejandro profesaba ser filósofo. Se cuenta que, como tal, descubrió una fórmula para su trato de los súbditos en el concepto de filantropía (φιλανθρωπία), el amor del débil y desamparado que mueve al hombre de divinos atributos (θεῖος) a ponerlos bajo su cuido protector. En este sentido, el papel del soberano era, por decirlo así, extrapolítico. Hacia los miembros de su cosmópolis se daba como Salvador y Bienhechor (Σωτὴρ καὶ Εὐεργέτης), especie de "ser intermedio" en la frontera un tanto vaga que separa a Dios de los hombres, y, en tan exaltado paraje, atento a la función de una providencia terrena.

Tal providencia, no obstante, carece, entre otras cosas, del esencial atributo de la eternidad. Al morir prematuramente el filósofo rey (cuyos hombros sustentaban el peso hercúleo), se disolvió el imperio universal, quebrada la gran sucesión en Estados; y pudo el mundo considerar hasta qué punto había aquél cumplido sus propósitos. Es indudable

que las conquistas macedónicas habían efectuado una inmensa transformación en la estructura de la sociedad de todo el Cercano Oriente, descuajando antiguas tradiciones étnicas y locales, y arrastrando a los mismos judíos al curso de la vida común. Ni parece muy dudoso que, mediante la transformación, se abrieran nuevas y más vastas perspectivas a la raza humana. Pero si los griegos asociados al programa de Alejandro alentaban alguna esperanza de que éste determinaría un milenio político, no les quedaba lejos la propia desilusión. Destinados a perderlo todo, salvo una precaria independencia, hallaron, claro está, cierta compensación en su reciente oportunidad de explotar el mundo bárbaro, y en ello anduvieron con refinada técnica a la que no ofrecía paralelo el crudo sistema oriental de la dominación. Mas, por ello mismo, arriesgaron el deterioro de lo más alto del antiguo espíritu clásico, consagrados ya a los que al fin eran meros *externalia* de la vida humana. El resultado fué un impresionante menoscabo en la calidad de su producción intelectual, patente en el tono de la filosofía y literatura alejandrinas. Además, la cosmópolis helenística jamás consiguió superar su carácter híbrido. Junto a la adelantada vida cívica de las numerosas fundaciones de Alejandro, seguían existiendo las más primitivas formas de la economía rural, y muchas de las más remotas secciones del imperio tornaron lentamente a hundirse en su barbarie primitiva. Económica y socialmente, los reinos sucesorios se distinguieron por contrastes más ásperos, por más acerbas anomalías que las que habían caracterizado la vida de la Grecia clásica, mientras ofrecían a los súbditos un mero símbolo de unidad formal en el culto del divino soberano. En tanto los Antigónidas, los Seléucidas y los Tolomeos, cada cual espiando celosamente cada movimiento de los otros dos, mantuvieron un incierto equilibrio de poder hasta que, uno tras otro, sucumbieron al fin ante el creciente poderío de Roma.[39]

Pero si así las esperanzas despertadas por las conquistas de Alejandro se desvanecieron gradualmente en el Oriente helenístico, ello fué sólo para descubrir nuevo centro de fijación en la ciudad del Tíber. Cuando, hacia el fin del siglo III a. C., se disiparon las brumas que habían celado el alba histórica de la república latina, los griegos aún valedores de los ideales clásicos de la excelencia, profesaron descubrir en viviente dechado y ejemplo cuánto ellos se habían empeñado en conseguir. No hay en este punto más destacado testimonio que el de Polibio, quien vivió por muchos años, como rehén, en íntima asociación con

39 Polibio, en varios parajes.

Escipión Emiliano, uno de los mayores exponentes contemporáneos de la virtud romana[40] y uno de los primeros, entre los de su país, en *helenizarse.* Polibio se halló, pues, en condición de observar de primera mano algunas de las más notables hazañas de las armas y la diplomacia romana en los cincuenta años de triunfo ininterrumpido en que el pueblo soberano acertó a poner todo el Mediterráneo a sus pies. En especial, estuvo con Escipión en el final sitio y destrucción de Cartago, la ciudad que por siglos había disputado con fortuna a la Hélade la supremacía en el Occidente, para que al fin, en hora preñada de destinos, disputasen y derribasen los romanos su monopolio del poder marítimo. El tema de Polibio es el *imperium Romanum* en expansión, y le aplica el sello de la aprobación griega al declararlo efecto, no del acaso, sino de un manifiesto destino, activo en la obra de sus gentes escogidas;[41] añadiendo, por modo característico, que el éxito de los romanos debía atribuirse a la "excelencia de su constitución", encarnadora de todas las ventajas de la "forma mixta", por aquel entonces de moda en la filosofía política griega.

A la inventiva de los escritores griegos debemos también, sin duda, el desenvolvimiento del mito troyano en su aplicación a la Ciudad Eterna. Haber tenido abuelos que hubiesen luchado en Troya, fué, para los pueblos antiguos, insignia convencional de nobleza; y siguiendo este sesgo, Procopio, mil seiscientos años después de la caída de Troya, había de reconocer el derecho de los godos a participar de la herencia grecorromana. La leyenda fué empleada, de modo exactamente similar, a favor del pueblo romano, harto antes de que se la adoptara en apoyo de las peculiares pretensiones de la casa Juliana; y su eficacia para el último propósito acredita su valor para el primero. Mas, en su aceptada forma, el mito troyano encerraba la seria desventaja de identificar a los romanos como descendientes del "enemigo nacional". Le incumbiría a un griego de la edad augustana[42] demostrar, por un ingenioso manejo de "pruebas" supervivientes que, fuese como fuese, la constitución de Roma era enteramente griega; que era ésta, a decir verdad, fuera de la Hélade, "la más helénica de todas las ciudades". Y puede admitirse que llevaba razón, en espíritu si no en los hechos, tan completamente habían los romanos de aquellos días aceptado la interpretación que la Hélade daba a su historia.

40 Para sus componentes, véanse los *Elogia* en las tumbas de los Escipiones; Wordsworth, *Fragments and Specimens of Early Latin,* pp. 159-62.

41 Véase más adelante, cap. XII.

42 Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas.*

El entusiasmo con que los griegos acogieron a su nuevo campeón estaba destinado a evaporarse durante el protectorado, y recibió tremendo choque cuando entraron, con la destrucción de Corinto en el 146 a. c., en nuevo cautiverio, cuya acerbidad sólo había de ser mitigada por la combinación del desprecio romano de su desdichada condición actual, con una admiración, al parecer genuina, de las glorias de su pasado. Pero, no obstante los roces inevitables en la relación política, es innegable que existió entre los dos pueblos un verdadera sentido de afinidad espiritual, basado en la convicción de que, en un mundo cargado de influencias extrañas y hostiles, defendían ellos la realización de propósitos e ideales comunes. Tal sentimiento sirvió para suscitar, del lado romano, el peculiar respeto a la cultura griega que movió al poeta a proclamar la victoria de los conquistados sobre sus fieros conquistadores. El filohelenismo fué sin duda expresado más generosamente y sin regateo al principio, cuando Flaminio, en los juegos ístmicos, libró solemnemente a la Hélade del yugo macedónico (196 a. c.). Sin embargo, sobrevivió a los siglos, y el último príncipe romano que profesara lealtad al clasicismo, se enorgullecía de llamarse helenista.[43] La pasión de los romanos por el helenismo puede ilustrarse casi en cada página de su historia; como, por ejemplo, cuando Julio César, al perdonar a los atenienses que habían luchado contra él en Farsalia, exclamaba con mezclada ternura y desdén: "¡Por cuánto tiempo, gentes miserables, os salvarán las virtudes de vuestros antepasados!" Y, si de esta suerte pagaba César característico tributo al hogar de la libertad cívica, a la madre nutricia del pensamiento, en cambio su preservación de los masiliotas —a pesar de sus intensas y repetidas provocaciones—, se inspiró no tanto en la memoria de su pasado cuanto en la esperanza del futuro que les incumbía como elemento civilizador en las recién ganadas provincias de Galia. Cabe añadir que, en tal pronóstico de la misión histórica de Masilia, César no se equivocaba. La romana Masilia en occidente, como la Atenas romana en el orto, sobrevivieron antes como universidades que como ciudades; en tal carácter una y otra comunidad debían difundir las luces de la civilización, hasta que las invasiones bárbaras destruyeran la primera, y Justiniano, al cerrar las escuelas de la segunda, formalmente cerrase el período del Clasicismo.

Para Polibio, el logro del pueblo romano fué en dos extremos único. Por una parte, al vencer la plaga de la interna disensión (*στάσις* o *fac-*

43 Esto es, Juliano el Apóstata. Véase el cap. VII de esta obra. El emperador Adriano había sido también, en sus días, notorio filoheleno.

tio), dolencia que de continuo amagaba la vida de la *polis*, dejaban plenamente equipada la promesa de la virtud cívica en su concepto del *liber et legalis homo.* Por otra parte, la virtud de los ciudadanos romanos se había demostrado suficiente para logros que rivalizaban con los del mismo Alejandro; pues les había capacitado, por imparejable combinación de presión militar y arte política, para imponer una paz romana en el Mediterráneo, resolviendo así (creía Polibio) de una vez por todas el enojoso problema de las relaciones exteriores. Parecía, pues, que dos ideales de la Hélade, hasta entonces incompatibles, se habían hermanado finalmente gracias al concepto de la *imperiosa civitas.* No tardaría, por cierto, en mostrarse lo prematuro de tal juicio. Fué éste, en efecto, expresado en vísperas de la insurrección de los Gracos, cuando la urbe se henchía ya de fuerzas explosivas que no tardarían en hacer saltar todo freno. Pero si las altas esperanzas que la república inspiraba habían de estrellarse, mientras ella, a su vez, arrastrara los pies por el harto familiar declive de la revolución, destinadas estaban a revivir cuando, bajo la guía de su nuevo jefe *(princeps)*, saliese de su larga dolencia con todo el manifiesto vigor de la renovada juventud, procurando en ello, como se vería, nueva evidencia de que su patente destino era el de constituirse en firme, inmutable baluarte de la civilización en el occidente. Lo que cabía preguntarse era: ¿Qué posibilidad de éxito era la suya donde la Hélade había fallido?

Mucho, naturalmente, dependía de la calidad directiva del príncipe, y apenas si había exageración en decir que, durante los años críticos de la reconstrucción, estuvo el hado de Europa en sus manos. Esto significa que su sentido de proporción y de acomodo a lo requerido era lo que había de resultar decisivo para lo por venir. En tal conexión, bueno será reconocer[44] que la mentalidad de Augusto era la de un ser *tout à fait politique*, para quien la razón de Estado, según él la veía, era la *ultima ratio* de su actividad. En tal juicio hubiera hallado el emperador justificación para la peculiar amalgama de oportunismo e idealismo que caracterizaba sus métodos. El oportunismo casi hubiera podido llamarse rasgo nacional; a lo que montaba era al instinto de empuñar los eventos concretos según la medida de su dificultad, y sin escrúpulos baldíos en cuanto a los medios empleados. El idealismo era, aunque no precisamente característica nacional, siquiera moda predominante de los tiempos. Ya vimos cómo se manifestaba ese idealismo en la obra de Cicerón y de Virgilio.[45] Pero, si quedara alguna duda sobre el particular, la

[44] Con J. Buchan, *Augustus.*

[45] Véase el cap. II de esta obra.

desvanecería la referencia a otros documentos de la literatura contemporánea. Así, por ejemplo, Horacio, aunque siempre, sin duda, epicúreo en el fondo, públicamente anunció su conversión a la fe augustana; y, en una serie de odas políticas (iii. 1-6) proclamó su homenaje a los ideales abrazados por el emperador; mientras, en su *Carmen Saeculare* profetizó un renacimiento de aquellos ideales bajo su fomentadora solicitud:[46]

iam fides et pax et honos pudorque
priscus et neglecta redire virtus
audet, apparetque beata pleno
copia cornu.

Y si, al convertirse aquél en libro de texto, el poeta sufrió el hado que más temiera, el hecho sirvió puramente para aumentar su circulación como agente de la propaganda imperial. Y si, por otra parte, Ovidio se halló proscrito y desterrado, ello fué porque, a pesar de su no insignificante contribución al oficial renacimiento religioso,[47] su obra reflejaba la pasión por la vida suelta, como ocurrió en las obras de otros poetas de su generación: signo contrario al espíritu y perspectiva de la edad de Augusto.

Pero en la *imperiosa civitas*, la virtud del príncipe no era cosa aparte de la del pueblo soberano a quien reclamaba dirigir; y, desde este punto de vista, el secreto de Roma era bien suyo. A alguna verdad de esa especie había aludido Catón el Viejo al observar que la república era obra de muchas manos y muchas generaciones.[48] De modo parecido declaraba Salustio[49] entre las ansiedades de la revolución:

Sólo de Marco Catón [el joven] no menospreció la sagacidad, astucia y locuacidad, cualidades que se aprenden en la escuela de los griegos, pero no la virtud, la vigilancia y el trabajo, que en ese pueblo no existen. Porque habiendo perdido por su dejadez la libertad en la propia patria ¿crees que pueda sostenerse un imperio con sus preceptos?

En tales palabras el autor proclama su certidumbre de que, a pesar de la degeneración contemporánea, Roma procuraba el mejor modelo para la reconstrucción de Roma.

Esto, con todo, no era más que suscitar la cuestión de en qué consistiera lo peculiar del genio romano. De ello Julio César[50] había indicado al menos un importante aspecto, al insistir en que los romanos

46 Líneas 57-60.

47 En los *Fasti*.

48 Véase el cap. II de esta obra, p. 41.

49 *Ep. ad Caes.* i. 9, 3-4.

50 En Salustio, *Cat.* 51. 37-8; véase a Polibio, vi. 25. 11.

jamás habían evadido la adopción de nuevos expedientes para salir al paso de nuevos hechos y necesidades, y en que se hallaban aparejados a lucrarse de ideas provechosas ya de amigos ya de enemigos. Sin duda los anales de la ciudad registraban constantes obtenciones de prestado, cuya tradición se remonta a los primeros contactos con sus vecinos en la Italia prehistórica. Así la urbe había sacado de los etruscos nociones de industria, comercio y arquitectura, y sobre todo de prácticas religiosas, incluyendo la técnica divinatoria *(haruspicina)*. A los griegos atribuía la misma traza de su constitución, juntamente con elementos de su ley fundamental.[51] Se gloriaba de haber tomado de los samnitas la organización y el equipo de las legiones con que había aplastado las fuerzas de Aníbal y Filipo V; de los cartagineses el modelo de la galera de combate que le sirvió para conseguir el dominio del mar en la primera guerra púnica.

Esos ejemplos bastarán para ilustrar siquiera un elemento significativo del carácter romano. Revelan un espíritu resuelto al éxito material, capaz de aprovecharse de cuanto don esparciera la fortuna en su camino, y aun de convertir los más lamentables aprietos en ventajas. Pero, en tal sentido, descubren otras y no menos notables cualidades del pueblo imperial. No es mi objeto emprender un examen independiente de esas cualidades, a las que vasta copia de atención competente fué ya consagrada.[52] Sólo me interesa revelar, si es posible, cómo las percibieron los contemporáneos de Augusto. Para este propósito hay que considerar, además de obras como las de Virgilio y Horacio, el monumental esfuerzo de Livio en pro de una racionalización de la vida humana. Quedará patentizada su actitud apenas diga su opinión sobre la "historia".

Es [declara Livio],[53] peculiar valor y provecho de la historia el proveernos de pruebas que ilustren notablemente cualquier posible aspecto de la conducta *(omnis... exempli documenta in inlustri posita monumento)*. De ellas cabe escoger las para nosotros o nuestro país dignas de imitación; en ellas podemos advertir las cosas —el mal en sus causas y efectos— que precisa evitar.

[51] Se suponía a los Tarquinos descendientes de un inmigrante corintio, Demarato: Livio, i. 34. Partes de las XII Tablas eran tradicionalmente basadas en las leyes de Solón, aunque en realidad tal vez emanaran de las de la Magna Grecia.

[52] Para una estima general, Grenier, *The Roman Spirit;* para aspectos específicos, varias obras sobre religión con Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People* y *The Roman Festivals;* C. Bailey, *Phases of the Religion of Ancient Rome;* Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. Tratan de otras fases Tenney Frank, *An Economic History of Rome*, y numerosos autores sobre antiguas leyes e instituciones.

[53] *Praef.*, § § 10-12.

A la luz de esta idea, la historia de Roma alcanza para el autor sentido imparejable.

O me ciega el amor a mis afanes, o jamás se vió Estado más grande, puro y rico en sus buenos ejemplos; ni comunidad en que la avaricia y el lujo tan tardíamente penetraran; ni ninguna en que pobreza y laboriosidad fueran tenidas por tanto espacio en tan soberana estima. Cuanto menores fueron nuestros recursos, menor nuestra codicia. Sólo poco ha fué la avaricia por el cúmulo de riquezas espoleada, y la sobreabundancia de bienes materiales causó en las gentes comezón de abandonarse a una pasión ruinosa para todo, incluso para ellas mismas.

Esta declaración encierra supuestos de la mayor importancia para la inteligencia de la mente contemporánea.[54] Viene a sostener que es a la par deseable y posible erigir un futuro sobre la base del pasado idealizado. Todo propósito es, sin embargo, enteramente irreal. En primer lugar, ignora la verdad de que la historia no se repite, de que situaciones siempre cambiantes ponen a perpetua prueba la inventiva y la resistencia de la humanidad. En el segundo, da por supuesto que los hombres se hallen en positiva libertad de elegir entre alternativas perfectamente arbitrarias y abstractas de "vicio" y "virtud": en otras palabras, que no habría cosa que les impidiera, si tal desearan, vivir como sus abuelos, "hombres valerosos de los días antiguos". Pero el supuesto es puramente falaz, pues implica no hallarse los seres humanos en relación esencial o intrínseca con la realidad social, a decir verdad, por ellos mismos constituída. Esos defectos no son accidentales. Al contrario, son directo, inevitable resultado de una lógica que, al ignorar esa relación, yerra toscamente acerca de la naturaleza de la "ley" operante en la sociedad humana. Dicha lógica es, claro está, la del idealismo clásico.

La equivocación radical del clasicismo está en suponer que cabe entender adecuadamente la historia de la humanidad en términos aplicables al estudio de los "objetos" de la "naturaleza", esto es, a la luz de los conceptos convencionales de forma y materia.[55] Al considerar

[54] Y puede añadirse que para la del Renacimiento clásico. La siguiente crítica de Livio se aplica con igual fuerza a su discípulo Maquiavelo. Es tenido éste por empecatado realista. Era, en realidad, un visionario romántico, tan falto de contacto con las necesidades de sus días como Juliano el Apóstata con las de los suyos. ¡Y precisamente por iguales razones! Sobre este punto es instructivo estudiar los *Discursos sobre Livio* y la *Historia de Florencia* al lado del *Príncipe*. Véase también en la *Vida de Castruccio Castracani* el uso hecho allí de los conceptos clásicos de *virtù* y *fortuna*.

[55] Sobre los temas aquí discutidos podemos referirnos a un importante escrito de R. G. Collingwood, "Human Nature and Human History", *Proc. Brit. Acad.* xxii (1936), pp. 97-127.

las dificultades nacidas de cualquier intento de aplicar ese sistema, podemos empezar observando que (como sugerimos en la p. 88) reduce el ser humano individual a las dimensiones de un "espécimen" que contiene un "tipo". Pero eso es abstraerle de todos los trazos que le otorgan su carácter específico: en otras palabras, suscitar la cuestión de la nariz de Cleopatra.[56] Además, contemplarle a esa luz, supone que él devenga plenamente "inteligible" en términos de estructura y función, o, como dijera Aristóteles, de lo "que habría de ser". Suscita así la cuestión de crecimiento o desarrollo, según éste era concebido por el idealismo. La respuesta a tal cuestión será a estas horas harto evidente. El tipo, *qua* tipo, no cambia ni es posible que lo haga; sólo se renueva de continuo en el individuo y a través de él; mientras que el individuo, por su parte, logra su cumplimiento (esto es, su fin o τέλος) en virtud de la incesante renovación de sí mismo en el tipo. En esta altamente formalizada y esquematizada imagen de la vida, podemos discernir ciertas implicaciones importantes para la teoría idealista de las relaciones humanas. Porque parece sugerir que la única relación esencial e intrínseca del individuo tenga lugar mediante el "tipo" al que "naturalmente" pertenece. Ello es francamente admitido siquiera por un exponente moderno de la posición idealista cuando, al hablar en su propio nombre, afirma que "idealizar es esencializar, eliminar los elementos no característicos".[57] Pero, en tal caso, ¿qué es de las relaciones de los individuos entre sí? ¿Habrá que relegarlas (como contendieron los sofistas) a la categoría de mera convención (νόμος), y darlas, pues, por "innaturales"? ¿O habrán de ser reducidas a términos de mero gregarismo animal, o explicarlas como comunidad (κοινωνία) de interés en satisfacciones físicas, como las que surgen de la asociación de "varón y hembra" o "dueño y esclavo"? [58] Para evitar esta conclusión, el idealismo busca trazas de un distintivo principio de integración, y éste, como ya advertimos, se descela en el ideal de justicia que, como Aristóteles justamente sugiere, es propiedad común de todos los seres racionales.[59] Pero como dicho ideal, tal como se presenta, es puramente "formal", se emprende darle contenido identificándolo con la "justicia" de la *polis*.

Y, en este punto preciso, el idealista comete el crimen de Prome-

[56] Examinada por J. B. Bury, *Selected Essays*, 60; véase la *Introd.* xxiv-vii.

[57] Inge, *The Philosophy of Plotinus*, vol. i, p. 75; como si las individuales idiosincracias para nada contaran y la esencia decanal pudiese ser propiamente identificada con el deán universal o arquetípico.

[58] Arist. *Pol.* i. I. Nótese que para Aristóteles los últimos, aunque "humanos", son concebidos como infrapolíticos y subsidiarios de la relación genuinamente "política".

[59] *Pol.* i. 2. 1253a.

teo, buscando apropiarse lo que pertenece a Zeus;[60] o, parejo a Adán en su jardín, come del fruto vedado para hacerse "igual a Dios". En otras palabras, lo que hace es tratar el conocimiento no como medio de "sabiduría" sino como venero de "poder". El poder a que aspira resulta, empero, del todo ilusorio. Porque lo que de veras hizo fué implantar su orden como orden que existe en el universo; el ficticio por el efectivo, el concepto muerto por la realidad viviente. Su problema es así dar curso a esa falsificación del orden cósmico, persuadiendo u obligando a los hombres a aceptarlo como genuino. Ese empeño constituye la historia de la ciencia y arte "política" de la antigüedad clásica.

En la obra de Livio se hallará el no menos importante capítulo de esa historia. En Livio estamos bastante lejos de un sesgo histórico como el de Tucídides, de busca diligente y meticulosa de la verdad, con la debida consideración a los más exigentes patrones de prueba.[61] Lo que Livio ofrece es, mejor, un descocado tratadillo para su tiempo: la versión augustana, en realidad, de la noble mentira de Platón. Y si ello envuelve un elemento de torsión artística, ésta se justifica por el propósito servido, el que excluye cuanto se parezca a una investigación de los hechos en términos aceptables por la historiografía crítica, antigua o moderna. Este propósito puede ser descrito, en lengua familiar, como el de un "reclamo" del sistema de Augusto. Es instructivo estudiar cómo el autor emprende su tarea.

El método de Livio es esencialmente poético; lo que nos presenta es una prosa equivalente a lo ofrecido en verso por Virgilio, esto es, una exposición de los elementos de la *Romanitas*, destinada a asegurar la convicción de su esencial bondad y grandeza. Atribuye esas cualidades, en el convencional lenguaje del clasicismo, a lo que ha sido llamado "combinación única de virtud y de fortuna".[62] Y hay que preguntar: ¿qué sentido da a esos términos? Podemos empezar considerando su trato del segundo.

Como los humanistas contemporáneos, Livio se daba perfecta cuenta de los peligros de obscurantismo latentes en la noción de la fortuna. Que el mundo romano no estuviese inmunizado contra ellos, lo indica la existencia de un culto popular y oficial enraizado en la tradición nativa y que se remontaba a días muy primitivos: culto, si hemos de dar fe

[60] Se recordará que para los griegos el fuego tiene doble sentido; es *1)*, literalmente, lo que hace posibles las artes de la civilización, y *2)* por metáfora, el equivalente cósmico de la "mente".

[61] Tucídides, i. 22.

[62] Las palabras son de Gibbon, que así reproduce fielmente la "explicación" clásica.

a las autoridades, en sí mismo relativamente inocuo.[63] Pero el mero hecho de su existencia era ya significativo de por sí, pues mostraba quedar expuesta la *Romanitas* al peligro de contaminación por hontanares extranjeros, y el peligro se agudizó a medida que ideas corrientes en el mundo helenístico rezumaron hacia el Occidente. Tales ideas habían de hallar expresión, mediante Salustio, en un craso fortuitismo, no, sin embargo, sostenido muy tenazmente.[64] Cicerón, por otra parte, procuró con todas sus fuerzas neutralizar esa idea que, según declara, no era más que una tapadera verbal de nuestra ignorancia de los eventos y las causas.[65] Pero no podía por completo eliminarla, pues resultaba inherente a la perspectiva clásica de la vida. En el clasicismo los conceptos de "virtud" y "fortuna" son complementarios, unidos por un principio que ha sido llamado de polaridad, y es del todo imposible rechazar la segunda sin rechazar al mismo tiempo la primera; sería como tirar la taza pero no el asa. Conociendo esta dificultad y afanoso de salvar la virtud, el humanismo clásico recurre al expediente de tratar las dos como antitéticas. Se hallan así opuestas como "arte e industria" de un lado y, de otro, las "circunstancias" o ambiente material. Cicerón, por ejemplo, hablando como humanista, declara:[66]

nadie puede dejar de ver cuánto depende la fortuna o (como nosotros diríamos) las "condiciones", ora debamos experimentar la prosperidad, ora la adversidad. Ciertos eventos, sin duda, son debidos a causas naturales exteriores al albedrío humano. Pero en general... nuestros infortunios y fracasos... aun envolviendo un elemento de suerte *(fortuita)*, suponen, sin embargo, la activa cooperación con nuestros semejantes.[67]

Plenamente comparte Livio el prejuicio que podemos llamar ciceroniano o humanista. Para él, pues, la cuestión de la grandeza romana

63 Véase a Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., pp. 256-68, y Warde Fowler, *The Roman Festivals*, pp. 161-72.

64 *Cat.* 8. 1: "sed profecto fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex lubidine magis quam ex vero celebrat obscuratque". Mas compárese la fórmula con el texto del pseudo-Salustio, *Ep. ad Caes.* i. 1-2 al apoyar el juicio del poeta de que "cada hombre es arquitecto de su fortuna". Acaso quepa notar dos observaciones de Agustín sobre el tema, *De Civ. Dei*, vii. 3: "Fortuna... quam dicunt deam non rationabili dispositione, sed ut temere acciderit, sua cuique dona conferre" y "temeraria Fortunae potestas... temerario iudicio". Esta era la imputación que Cicerón y otros humanistas procuraban evitar.

65 Cic. *Acad. Post.* i 7. 29; véase a Lactancio. *Div Inst.* iii. 29.

66 *De Offic.* ii. 6. 19.

67 Véase el significativo pasaje de *Pro Marcello*, 2. 7: "numquam enim temeritas cum sapientia commiscetur, nec ad consilium casus admittitur", citado por Warde Fowler en *Cl. Rev.* xvii, 153, p. 75, artículo sobre *Fortuna*. También aquí podemos ver la implicada antítesis.

se resuelve en ésta: ¿"por qué artes" se hicieron grandes los romanos? [68] Considera esas "artes" como encarnadas en ciertos caracteres representativos que de esta suerte, si se permite decirlo así, "tipifican" varios aspectos de la virtud "política", y se oponen a otros que igualmente tipifican varios aspectos del vicio "político". En esa técnica podemos advertir la explicación de las curiosas "duplicaciones" de Livio que excitaron la atención de los críticos. Se ha indicado, por ejemplo, que no existe apreciable distinción entre los retratos de Apio Claudio el censor y su tocayo el decenviro; y aunque ambos hombres se hallan separados por lapso de siglos, también el tribuno Apuleyo que acusa a Camilo es casi exacta contrapartida de su (hipotético) descendiente, el Apuleyo Saturnino del año 100 a. c.; mientras el Gayo Flaminio de la segunda guerra púnica personifica los rasgos característicos del demagogo revolucionario de cualquier época. El efecto así conseguido no es casual; las figuras descritas son antes maniquíes que seres humanos, porque para Livio, como idealista, las únicas determinantes de la personalidad son la "forma" y la "materia", y de ambas la formal es el principio positivo o activo.

No podría darse más claro o instructivo ejemplo de lo que preocupa a Livio la "forma" que lo que se lo ocurre sobre la religión. Salustio había calificado a sus compatriotas de *religiosissimi mortales;* y, a juzgar por el tenor de la polémica antirreligiosa de Lucrecio, es probable que no se equivocara. Pero ¿qué era para Livio la religión? Bien podremos inferirlo de sus observaciones sobre los portentos, considerados como señales de la voluntad divina. No era Livio menos escéptico que la mayor parte de los hombres cultos de su tiempo en cuanto a la objetividad de tales comunicaciones. Para excluir aun la posibilidad de ellas, bastábale, en efecto, con su profesada creencia en el dogma estoico del hado inmutable.[69] Y, así y todo, no vacila en afirmar que, una vez enfrentado a esos fenómenos "su mente adquiere como un tinte añejo", y "se ve obligado a creer que puedan tener sentido, en vista de que los más cuerdos entre los antiguos los estimaron dignos de pública atención".[70] Al mismo tiempo denuncia el epicureísmo y el platonismo porque, como justamente sospecha, tienden a minar la fe del pueblo en la religión "oficial", sin proveerle de adecuada substitución.

La actitud así asumida por Livio será incomprensible hasta que se advierta que, para él, la "religión" viene a ser, pura y simplemente,

68 *Praef.*, § 9.

69 xxv. 6: "cuius lege immobilis rerum humanarum ordo seritur".

70 xliii. 13.

asunto de forma. En tal respecto, los cultos autorizados por el colegio de pontífices *(religiones licitae)* corresponden exactamente a las demandas del pensamiento idealista. Por su origen y propósito, por las varias técnicas de propiciación y augurios empleadas, por su ritual purificador y apaciguador, tienen por solo y único objeto el de "mantener la paz de los dioses" *(pax deorum)*. Y para ello, literalmente, cualquier cosa sirve mientras aparezca "políticamente" idónea, aunque sea menester, como en ciertas importaciones del Oriente, emascular o poner en cuarentena el culto para que no mancille la atmósfera nativa.[71] Pero esto equivale a que el espíritu de la religión sea totalmente pragmático. Por ello está meramente fuera de lugar inquirir su verdad o falsedad substanciales; "formalmente" hablando, una cuestión de esa especie, simplemente, no es para propuesta; aunque los filósofos podrían holgarse en tales investigaciones, de sentirse a ello inclinados, con tal que, en fraseología legal, "nada hagan que trastorne las mentes de los atolondrados".[72] Podemos quizá añadir que los romanos, con el persistente desprecio del hombre de acción por la intelectualidad, temían hartos más peligros de la entrada de novedades religiosas que de la confusa charla de las escuelas. Contra éstas permanecieron siempre en guardia, dispuestos, en caso de necesidad a aplastarlas con toda la fuerza del Estado. Cicerón menciona, aprobándola, una canosa disposición de las XII Tablas.[73] Según ellas, la astrología o "matemática", con otras formas de "ilegítima curiosidad", habían sido siempre proscritas y aun el judaísmo, aunque tolerado como *prava superstitio* adecuada a aquella raza, se hallaba, por otra parte, en entredicho más o menos estrictamente impuesto. Sólo apreciando estos hechos podremos entender cómo ciudadanos inteligentes y de ética elevada como Cicerón y el mismo emperador Augusto pudiesen amparar en lo más mínimo prácticas que, como sabían perfectamente, eran puro y redomado embeleco, justificándose con la excusa de ser ellas inexcusables para la preservación del orden social.

Podemos observar aquí que según el antedicho principio de polaridad, la contrapartida del orden social es el cambio social. El cambio, pues, constituye a un tiempo un hecho que hay que advertir y un pro-

[71] Véanse las discusiones, consignadas en Livio, sobre la conspiración de las Bacanales el año 186 a. c. Y el cap. II de esta obra, p. 40.

[72] Modestino, en *Dig.* 48. 19. 30: "si quis aliquid fecerit quo leves hominum animi... terrentur".

[73] *De Legg.* ii. 8. 19: "separatim nemo habessit deos neve novos sive advenas nisi publice adscitos privatim colunto". Véase ii. 11. 27.

blema que hay que resolver. Ello nos lleva a una dificultad decisiva para el idealismo clásico. Ya hemos aludido a la opinión que se atribuye a un romano representativo como Julio César. Puede añadirse que éste, aunque notorio como innovador, en modo alguno era el único que advirtiese ser el cambio, en cierto sentido, inevitable. Cicerón, por ejemplo, al argumentar para que se concediera a Pompeyo un *imperium extraordinarium* en Oriente,[74] ponía de relieve su creencia de que las instituciones en vigor debían siempre allanarse a demandas de nuevo desarrollo, y preguntaba si de tal suerte habrían degenerado sus compatricios que hubiesen perdido el denuedo de convicción tan fundamental para sus vidas de hacedores de historia. Igual punto de vista debía ser enérgicamente expuesto un siglo más tarde por el emperador Claudio, quien, al instar del senado una extensión del *ius honorum* a los nobles de Galia Comata, arguyó que la propuesta, a la sazón justificada por referencia a un precedente, sería contada entre los precedentes más tarde.[75] El problema, pues, estaba en determinar cómo podrían ser establecidos los precedentes sin capitulación ante el gran dios Torbellino, terror de la mente "política". A este problema rindió el idealismo una contribución característica, que conviene ahora discutir brevemente.

Es obvio que interpretar la política en términos de física es establecer un paralelismo entre lo "legítimo" y lo "natural". Y, opuestamente, es identificar lo físicamente innatural con lo políticamente ilegítimo. Pero en tal conexión el término "legitimidad" significa mucho más que la mera legalidad, concebida como el albedrío del soberano independientemente de la intención implicada, tal como parecería sugerirla la máxima hobbesiana *sit pro ratione voluntas*, o la definición por Austin de la ley como nudo mandato del poder. Porque, como Aristóteles había recalcado, para que la orden tenga validez hay que reconocerla como justa; de otra suerte, según sus palabras un tanto inflamadas "no es legal para el cielo".[76] De nuevo así nos enfrentamos al tema de la justicia como vínculo de los hombres en los Estados, y por lo tanto con el concepto idealista de lo justo.

De nuevo el paralelismo puede ayudarnos en este punto. Si, como el idealismo sostiene, justicia es en la naturaleza el cumplimiento por los individuos de "lo que deberían ser", esto es, del tipo, su contrapartida política será la realización del orden formal del Estado. Ello determina el objeto y límites del proceso político, que así cobra relación de "con-

74 *Pro Lege Manilia*, 20, 60

75 Cap. I de esta obra, p. 31.

76 *Pol.* iii. 10. 1281[a].

tenido evolutivo" en lo que toca a la idea; más allá de ese hito el proceso es "ilegítimo" e "innatural". Podemos notar aquí que, para el idealismo clásico, la propia posibilidad de desenvolvimiento se limita a los individuos: el desarrollo colectivo o social en el sentido contemplado por el liberalismo moderno[77] está por completo allende su horizonte. Así, por ejemplo, se dijo de Livio[78] que

> mientras siente vagamente que las anteriores centurias no se parecen del todo a la de Augusto (como, p. e., en *Ab Urbe Condita*, i. 18. 1 y 57. 1), jamás aborda la cuestión de cómo difieren, sino que simplemente generaliza a base de lo que ve a su alrededor... Es patente que los aventureros acampados con Rómulo al pie del Palatino para saquear el comercio que remontaba el valle del Tíber, nada tienen en común con los laboriosos, frugales, disciplinados campesinos destinados a triunfar sobre Cartago y efectuar la conquista del mundo, como tampoco se parecen éstos a los cultos y un tanto gastados romanos de los días de Cicerón. Tal diferencia le escapa a Livio, o, si no le escapa enteramente, por lo menos no se empeña en indicarla explícitamente en su obra.

Apenas si es necesario comentar el intenso conservadorismo que supone tal consideración de la vida humana. Revélase en ella cabal falta de fe en la bondad de todo posible "mundo venidero" e invita a los hombres a conformarse a los modelos establecidos, olvidando que una cosa es respetar los usos tradicionales como guías de la conducta, y muy otra erigirlos en principio de gobierno, esto es, dar a los muertos derecho prescriptivo de gobernar a los vivientes. Uno de los resultados de ello es engendrar temor y odio del cambio social, irrespectivamente de su carácter y potencialidad, lo que, en Livio, se manifiesta en la tendencia a condenar como perniciosa toda inclinación innovadora. Otro, es inspirar honda desconfianza hacia el común de las gentes, a cuyos impulsos meramente animales son adscritos los cataclismos, lo equivalente en la vida humana a lo que son en la naturaleza los ciegos, erráticos impulsos de la materia en movimiento. "Por su naturaleza, la multitud", declara Livio, "o se somete mansamente a la dictación o se lanza a abierta lucha por el poder. Por lo que toca a la libertad, intermediaria entre aquellas dos, ignoran las masas cómo alcanzarla y cómo mantenerla con templanza de espíritu." [79] La conclusión es notoria; lo que el Leviatán necesita es una cabeza. Obra de la política creativa es suministrarla.

Así considerado, el problema de la política estriba en reconciliar la "libertad" con la "autoridad". Entenderemos mejor la actitud de Livio

[77] Véase a R. M. MacIver, *Community*, *The Modern State*.

[78] Por H. Bornecque, *Tite-Live*, p. 88.

[79] xxiv. 25. 8.

ante este problema si lo consideramos contra la lontananza procurada por Salustio. "Rómulo", declara Salustio, "cobró una población de rústicos enteramente desprovistos de ley y autoridad. Luego de reunidos en el seno de una fortificación, maravilla fué lo rápidamente que, a pesar de las diferencias de raza, lenguaje y costumbre, se hicieron unos. Así, dentro de un breve período, una muchedumbre suelta y amorfa vino a convertirse en sociedad civil".[80] Se ha indicado[81] que Salustio invierte ahí el verdadero orden histórico; el núcleo de la sociedad romana (las *gentes* de que ésta fué formada) debieron de poseer afinidades raciales y culturales que el historiador prefiere arbitrariamente ignorar. La inversión es, en sí misma, insignificante. Sirve para poner de relieve la convicción de que los Estados no crecen, antes son trazados y manufacturados, y, a menudo, como acaeció conspicuamente en Roma, con material tan poco prometedor como el congregado en lo que se llamara "asilo de Rómulo". Mas era menester para tal propósito un catalizador bastante poderoso para trocar ese material en elementos de un cuerpo político. Ello, pues, supone un acto consciente y deliberado de estadismo, acto tan estupendo en su naturaleza y efectos que fuera imposible, salvo para un ser dotado de trascendental sabiduría y fuerza, "de culminante excelencia, bondad de orden heroico o divino", como diría Aristóteles;[82] o, como Cicerón lo expresa,[83] "un grado de recta razón y constancia que ha de ser tenido por sobrehumano y atribuído a un dios". Este acto, adscrito a un mítico héroe-fundador o legislador, consiste en imponer a los elementos reunidos las formas características de la *polis* o *civitas,* esto es, de la vida "civilizada". Pero, según la naturaleza de las cosas, el venero originante de esas formas debe ser "formal", pues de otra suerte no podría desempeñar su función. Por tanto, cabe describirlo (según la terminología de Salustio) como *imperium legitimum.* A tal principio, cual lo representan los reyes prehistóricos, atribuye el historiador "la conservación de la libertad y el fomento del bien público".[84]

En cuanto al *modus operandi* de la "autoridad legítima", debemos volver a Livio, de quien podemos aprender (pues es oficio de un ge-

80 *Cat.* 6. 2: "hi (genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum) postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alii alio more viventes, incredibile memoratu est quam facile coaluerint; ita brevi multitudo dispersa atque vaga concordia civitas facta erat".

81 Ihering, *Geist des römischen Rechts,* Ed. 7 & 8, i, p. 183 *ss.*

82 *N. E.* vii. 1. 1145ª 19.

83 *De Nt. Deor.* ii. 13. 34.

84 Salustio. *Cat.* 6. 7: "regium imperium (quod) initio conservandae libertatis augendae rei publicae fuerat".

nuino clásico enseñarnos), la técnica por ella empleada para "forzar los hombres a ser libres". Al emprenderlo, no nos permitiremos espaciarnos en los detalles. Bastará recordar que el fundador empieza su obra con un acto ritual de inequívoca significación, al trazar, bajo los más favorables auspicios posibles, los límites del *pomoerium*, la sagrada frontera, cuya violación resulta mortal.[85] Llevada a cabo esa labor, pasa a someter la canalla a una disciplina que incluye a un tiempo la ley de la fuerza y la fuerza de la ley. Pero además y sobre ello, se requiere un nuevo principio de integración, que el segundo fundador (Numa Pompilio) procura con su "constitución de religiones": los mitos de virtud normadores del pueblo.[86] El período de formación, empero, sólo se cierra con la revolución del 509 a. c. y la lucha entre las clases, las que racionaliza el historiador en términos de su idea preconcebida. Así, para él, la expulsión de Tarquino el "tirano" sirve para reafirmar la distinción "formal" entre autoridad pública y propiedad privada *(imperium* y *dominium)*. Ella inicia un proceso por el cual viene a realizarse la generalización de la ley[87] mientras, al mismo tiempo, alcanza ésta su carácter específico. Por otra parte, el conflicto social entre patricios y plebeyos ayuda a promover la gradual evolución del *populus*, "feliz jerarquía de clases", como se le ha llamado, con ecuación de privilegio y responsabilidad, estimados ambos en términos de voluntad y capacidad de servir. Señalan ese desarrollo piezas de legislación tan importantes como el código de las XII Tablas y las leyes valerio-horacianas del 449 a. c. El primero es proclamado fuente de todo derecho, público y privado.[88] Las segundas, al restaurar la constitución tradicional con nuevas y más eficaces sanciones, definen y fijan a perpetuidad la versión latina de la república.[89]

Señalamos ya de qué suerte, según la teoría idealista, la obra de la política creativa está sujeta a limitaciones nacidas de la refractariedad del material y que sirven para impedir, si no para frustrar, el afán del estadista de imponerle perfecta o absoluta forma. En Livio hallamos la convencional aplicación de esa teoría a Roma. Implícita se halla en su actitud hacia la democracia, según la ilustran las observaciones ya citadas.[90] Todavía con más relieve maneja su trato de los movimientos po-

85 i. 7. 2.

86 i. 19. 1: "(Numa) qui regno potitus urbem novam conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat".

87 ii. 3. 4.

88 iii. 34. 6: "decem tabularum leges... nunc quoque... fons omnis publici privatique iuris".

89 iii. 54-5.

90 Véase la p. 109.

pulares o de masas de los tiempos antiguos. Así, al describir las varias "secesiones" de la plebe, el autor admite, como no podía menos, los agravios sufridos por los descontentos. Reconoce además que, mientras no fuesen enderezados tales entuertos, la comunidad en conjunto se hallaba expuesta al peligro de inminente destrucción a manos de enemigos extranjeros, para quienes la disensión romana era una invitación a la acometida. La cuestión estaba en descubrir los medios por los cuales elementos antagónicos en el seno de la sociedad pudiesen ser persuadidos u obligados a unirse. Ello exige, por cierto, algún grado de transacción y concesión por ambas partes. Pero, como insta Livio, no habrá ajuste por mutuo consenso que pueda ser considerado como permanente, a menos que todas las partes, por modo parejo, aprendan a comprender y aceptar los lugares que la "naturaleza" les asignara en el sistema social. Y, en lo que concierne a las masas, ello significa que han de verse como miembros en relación con el organismo en conjunto. Esto es, que su función, por vital que sea para la existencia del animal ingente, es, con todo, estrictamente subordinada, ya que dependen del sustento que reciben del vientre. En esta convicción se nos muestra el motivo de la actitud de Livio hacia los demagogos, los cuales, por razón del propio interés, se hallan prontos a explotar las pasiones de la muchedumbre de manera contraria al bien público. Así nos presenta una galería de bergantes, que incluye a Espurio Casio, Espurio Maelio y aun a Manlio Capitolino, el primer salvador del Capitolio, hombre "que hubiera sido notable dondequiera, salvo en un Estado libre". Esos individuos, aunque sin duda no exentos de admirables cualidades, eran, con todo, reos de imperdonable crimen: se habían negado a aceptar las obligaciones de la ciudadanía romana, esto es, a conformarse al estereotipo oficial. Por lo tanto su hado es el de potenciales "tiranos", con cuya sangre el árbol de la libertad romana deberá ser regado, si se quiere que florezca.

Eso nos lleva finalmente al asunto de la que ha sido llamada intención moral del escritor. Y aquí es fuerza que nos detengamos a formular una observación de importancia vital para nuestro tema. En su revulsión de lo que cabe llamar el patrón de Livio, la historiografía moderna tiende a refugiarse en la noción de la historia sin moral. Pero la verdadera dificultad no parece haber sido la de que Livio introdujera valores morales en su historia, sino que estriba, mejor, en la naturaleza de los valores que buscó introducir. Por esta razón no basta acusarle tan sólo porque trueque la historia en instrumento de propaganda. Ni puede satisfacernos el simple rechazo de sus tipos de valoración como elementa-

les o anticuados. Nuestro problema está, mejor, en descubrir, si fuere posible, el proceso intelectual que le condujo a esos tipos. Y, a este fin, hemos de tener en cuenta los supuestos en que basa su obra.

Ya sugerimos que el objeto de Livio era recomendar el principado como única solución posible a los problemas de sus días. Esta conclusión es consecuencia lógica de su "tinglado". Porque, según nos lo representa, es evidente que una vez el pueblo soberano haya triunfado de sus más formidables enemigos, sus elementos de cohesión habrán de verse *ipto facto* debilitados. Eso, sin embargo, significa la suelta de fuerzas que, como vimos, siempre se hallan presentes en la materia; y, siendo la pasión, por naturaleza, ilimitada, resultan ellas más y más difíciles de contrarrestar y regir, hasta que al fin llevan a la desintegración. La consecuencia, según la ve Livio, es la "degeneración" progresiva; proceso en su día tan avanzado que, para usar sus mismas palabras, "nuestros vicios y nuestros remedios se han convertido en igualmente intolerables".[91] Decir esto, empero, es admitir que los recursos de gobierno, en el sentido corriente, se han agotado. Es sugerir que se ha llegado a una situación que reclama nada menos que la intervención de un segundo fundador. Y, en fin, es indicar a Augusto César como tal hombre.

Al decir esto no echamos en saco roto el hecho de que el varón así aclamado como nuevo Rómulo y Numa hubiese empezado su carrera como mero jefe afortunado de una facción. Ni olvidamos que su poder efectivo se hincaba en un conglomerado de elementos en sumo grado heterogéneos. Rey a la vez del exiguo distrito alpino de Noricum y del vasto y antiguo reino de Cleopatra, fué desde el principio reconocido por los asiáticos "autócrata" y "basileus". En tanto, los bárbaros de las provincias occidentales le veían como jefe del ejército que les mantenía en sujeción; mientras que en Roma e Italia era, al igual que su padre antes de él, no tanto "rex" como César. Al luchar por el poder había capitalizado el hondo sentido del deificado Julio. Al mismo tiempo se había ganado a los veteranos, y ello fué, primero, por la magia del nombre paterno; pero él después como generalísimo, acertó a explotar en cabal medida los métodos ideados por el dictador para asegurarse la fidelidad de sus tropas.[92] Mediante la *tribunicia potestas* se proclamó

[91] *Praef.*, § 9.

[92] Se recordará que las tropas esperaban directamente del emperador paga y ración, a las que preveía el tesoro militar a su cargo, sin depender ya de *stipendia* que votara el senado. Además, podían esperar, en el servicio, donativos especiales y, a su retiro, concesiones de tierra como las hechas por el dictador en sus "colonias julianas". La relación se parecía así a la de patrón y cliente, tradicionalmente vínculo el más íntimo y estrecho.

campeón de la *plebs urbana:* el "hombre olvidado". De todos los rangos de la sociedad, civiles como militares, exigió una garantía de lealtad en forma de juramento regular *(sacramentum)* públicamente recibido a su advenimiento, mientras que parejamente para todos, su cargo, si no su persona, aparecía bañado por el claror supraterreno del culto imperial. A tales extremos debió sin duda el emperador la substancia de su poder. La presencia de ellos, con todo, sirvió sólo para el mayor relieve de su carácter "formal".

En este punto conviene notar dos particularidades. En primer lugar, el emperador mantiene que su posición es "formalmente" correcta: postrera manifestación, en efecto, del *imperium legitimum*, y así auténtica solución al problema de la jefatura en un Estado libre.[93] En segundo lugar, su título a la autoridad es estimado consecuencia de su posesión de ciertas específicas cualidades de excelencia, en virtud de las cuales entiende personificar la quintaesencia de la virtud política latina. Podemos observar aquí que las cualidades que el emperador reivindica son *virtud, clementia, justitia* y *pietas.*[94] En esta forma la lista representa una interesante modificación de las convencionales virtudes cardinales, evidentemente deliberada. Por ejemplo, el uso de *clementia* en vez de *magnanimitas*, mira tal vez a enlazar al joven César con su precursor, asociándole a éste en el que fuera destacado aspecto de la tradición juliana. Por otra parte, mudar *prudentia* por *pietas* es lampo revelador de una característica que, si no única en Octavio, fué al menos de inmensa significación en su carrera.[95] Quedó, pues, ella como cuarta y postrera columna de la sabiduría política augustana. Lo que sugiere es que su sabiduría no tanto consiste en alguna capacidad de antever lo futuro cuanto en la lealtad a los hallazgos bienvenidos del pasado. En este sentido, recuerda el ánimo que Virgilio atribuyera al *pius Aeneas*, precisa encarnación de tal cualidad. También refleja un conservadorismo análogo al advertido en Livio. Y en ello manifiesta lo que había de ser trazo peculiar y distintivo de la *Pax Augusta.*

Reconocer la paz augustana como resultado directo de la excelencia de Augusto, equivale a concebir por qué el emperador habría de ser por todas partes aclamado como providencia en la tierra.[96] Y no es posible

[93] *Res Gestae*, ed. Mommsen (1885), cap. 5. 31; 7. 43-6; 10. 21-5; y esp. 34. 13-23.

[94] Véase a M. P. Charlesworth, *The Virtues of a Roman Emperor* (Releigh Lecture, 1937), cuyos comentarios al tema lo ilustran grandemente.

[95] Véase a Tácito sobre ese tema, *Ann.* i. 10.

[96] "praesens deus; deus nobis haec otia fecit; erit ille mihi semper deus." Véase la *Camb. Anc. Hist.* xi. cap. xviii, p. 583 *ss.*

echar a un lado esas frases, claramente exageradas como vano cumplido de poetas cortesanos, como no prefiramos admitir que la cabal estructura de la *Romanitas* había sido levantada sobre base de fantasmagoría. Eran, al contrario, "genuina confesión de lealtad" hacia aquél de quien se estimaba que había "obrado grandes cosas para el mundo y proclamado un evangelio de paz y alegres nuevas"; aunque pueda dudarse si estas eran "enteramente saludables" o "más bien todo lo contrario", como el autor parece sugerir.[97] Pero cualquiera que fuere el juicio sobre el particular, es al menos patente que sentimientos así expresados constituyen un reto al entendimiento. El historiador está obligado a tomarlo en cuenta, si ha de apreciar el pleno sentido del sistema de Augusto, y de las críticas elevadas contra él por los cristianos.

El culto de los Césares es comúnmente considerado como traza oriental introducida en Italia por el mundo helenístico. Pero aunque ello pueda fijar su derivación, no explica por qué hubo de ser aceptado en el nuevo ambiente. Por ello, al inquirir el origen del culto, debemos empezar insistiendo en que, lejos de ser exótico o extraño, tenía sus raíces en teorías de la naturaleza humana más o menos explícitas en el clasicismo. Desde este punto de vista, se allega mucho más a la mentalidad de la moderna Europa de lo que gustáramos de suponer.

Podemos empezar notando que el pensamiento popular griego, arrancando del concepto de la "estricta humana excelencia", admite que existan, aunque esporádica y desigualmente, individuos que, por alguna misteriosa razón, trasciendan la común medida de la humanidad. En los poetas líricos[98] se concibe a los tales como gozando de capacidades negadas al hombre normal: el don de dar en el blanco (τυχεῖν), de asir y explotar situaciones, por arduas que fueren. Al mismo tiempo, muestran inclinación a "vivir peligrosamente", desafiando las convenciones que gobiernan la conducta ordinaria y logrando efectos a los que en el hombre corriente fuera locura aspirar. Esto es, parecen dotados de un extraordinario "potencial" de poder. Este poder (como ya tuvimos ocasión de advertir) es racionalizado en términos de las familiares "virtud y fortuna" (ἀρετὴ καὶ τύχη), conceptos complementarios que, por decirlo así, representan los factores "subjetivo" y "objetivo" del éxito. De éstos, se resuelve comúnmente el primero en inteligencia y resistencia, para las que los romanos debían descubrir a poco adecuadas equivalentes

97 Warde Fowler, *Roman Ideas of Deity*, pp. 88 y 123.
98 Véase la *Antología*, en hartos lugares.

(σύνεσις καὶ ἀνδρεία = *sapientia et fortitudo)*. En cuanto a la última, se matizaba su sentido según la opinión de quien empleaba ese nombre.[99]

El tipo así visto por el pensamiento popular, es recogido por la filosofía. Así Platón[100] habla de quienes, habiendo servido su vez como guardianes de la ciudad (ideal), parten a morar en las islas de los bienaventurados, y pide que se les erija altares y ofrezca públicamente sacrificios "como demonios que son, o al menos como hombres eudemónicos y divinos". (μνημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν... ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις). Aristóteles, por otra parte, se contenta con observar[101] que, en la jerarquía de la naturaleza, la *psyche* humana normalmente discurre entre la de los dioses y héroes, de un lado, y, de otro, de la de las bestias, unida a la primera por su intelecto, a la segunda por sus afectos; y añade que, así como los afectos de la parte sensible, a las veces, de tan corrompidos, producen semblanzas de brutos, así al parte racional alcanza ocasionalmente tal grado de perfección que merece el epíteto de "divina".

Se ha sugerido que mientras, para empezar, esas ideas no resultaban en Italia indígenas, era aquel suelo, con todo, propicio a su germinación.[102] En cuanto a ello, la nota importante es que la ideología latina, a pesar, o tal vez a causa, de su misma infecundidad, no ofreciera obstáculos insuperables a su aceptación. Vemos así cómo el nombre nativo de Júpiter es por Cicerón identificado con la inteligencia creativa o la vida-fuerza tal como la concibieron los estoicos *(numen praestantissimae mentis)*, tras lo cual afirma que el hombre posee en sí mismo "cierta chispa de la mente divina".[103] Por ello cree racional deificar las cualidades mentales y morales.

> Es correcto [declara] consagrar el intelecto, la lealtad, la virilidad y la buena fe de los hombres, a todos los cuales ya públicamente se dedicaron templos en Roma, a fin de que los que poseen tales dotes –como les ocurre a todos los hombres buenos– sientan que los mismos dioses están morando en su seno. Porque las virtudes, no los vicios, merecen consagración.

En ese postrer juicio podemos tal vez espiar un prejuicio caracte-

[99] Véase, p. e., la imagen de Nicias según Tucídides, v, vi y vii, comparada con la de Plutarco en su *Vida de Nicias*. Para la democracia ateniense, Nicias era (subjetivamente) honrado y capaz; pero (objetivamente) "dichoso" *a)* "por tener victoria en el nombre", *b)* por su asiduidad en congraciarse los dioses en toda posible ocasión. La *Vida* es un muy instructivo estudio de psicología contemporánea.

[100] *Rep.* 540 B. Véanse las *Leyes* 951 B.

[101] *N. E.* v.. 1145ª 15 *ss.*

[102] Warde Fowler, obra citada, p. 81.

[103] *De Nat. Deor.* ii. 2. 4; *De Rep.* iii. 1. 1.

rísticamente romano. Para los griegos, el "poder" del hombre demónico podía manifestarse, y no pocas veces lo hacía, por vías que podríamos llamar inmorales o amorales.[104] Pero el fuerte sentido social de los romanos se rebelaba contra las pretensiones de un Salmoneo, "el loco que se ostentaba con los símbolos de la divinidad y se arrogaba la veneración de un dios". Por otra parte, les contentaba la idea de que en el servicio a sus conciudadanos, y mediante él, pudiese el hombre aspirar propiamente a la divinidad. Por ello descubrieron en el mito de Hércules una forma del culto del poder, a su juicio más elevadora que deprimente del espíritu humano. "Hércules", escribe Cicerón, "fué a unirse con los dioses; pero jamás lo alcanzara de no haberse abierto camino para sí mientras era todavía hombre entre hombres.[105] Y, de nuevo,[106] "el hecho de que la ley nos obligue a adorar a algunas gentes humanas, como Hércules y otros, indica que mientras, sin duda, son inmortales las mentes de todos los hombres, la de los valerosos y buenos son intrínsecamente divinas". Muéstranse esos tales, ciertamente, "cabezas y salvadores de Estados", "patriotas para quienes se bajan las barreras del cielo".[107] En tales conclusiones la versión latina del clasicismo proclama su incapacidad para exorcizar el culto del poder, y, con ello, allana la senda al reconocimiento de Augusto como dios político.

Estamos ya en buena posición para ver hasta donde nos trajo el empeño de la "estricta humana excelencia" por "poderes estrictamente humanos": cruzamos ya la frontera de la mera humanidad y entramos en la región de los *superhombres*.[108] ¿En qué vino a convertirse en ella

[104] Rohde, obra citada, p. 138.

[105] *Tusc.* i. 14. 32.

[106] *De Legg.* ii. 11. 27, para compararlo con Tácito, *Ann.* iv. 8. 5.

[107] *De Rep.* vi. 24. 26.

[108] La fea palabra superhombre, lejos de ser fruto de la "seudofilosofía del siglo XIX", parece haber sido compuesta por el Papa Gregorio Magno. Lo indica J. Maritain en su *Théonas*, y cita el dicho de Gregorio *(in Job*, xxviii, 21, *Moral.* Lib. xviii, cap. 54): "More suo (Paulus) homines (vocat) omnes humana sapientes, quia qui divina sapiunt *videlicet supra-homines* sunt": esto es "son, por decirlo así (pidiéndose dispensa por el barbarismo), superhombres". Debo la referencia a un antiguo alumno, al rev. L. C. Braceland, S. J.

El tema a que ahí se refiere Gregorio es de fundamental importancia. Sostiene que el cristianismo concuerda con el paganismo en el reconocimiento del fenómeno de la super-humanidad; desde este punto de vista los *divi Caesares* ofrecen aparente analogía con los *divi* o *sancti* de la Iglesia. Niega, empero, que el logro de la santidad sea resultado de excelencia inherente o intrínseca (ἀρετή — *virtud)*, ya que ello fuera contrario a la doctrina del pecado original; ténela Gregorio por fruto de *coelestis conversatio*, esto es, de empeñarnos en un bien extrínseco a nuestra naturaleza mera-

la igualdad substancial presupuesta en la vida política; en qué el ideal de felicidad confiado a la empresa común? Los dos, sencillamente, desaparecieron. En adelante, los anhelos y esperanzas de la humanidad mirarán de hito en hito al ser "augusto" a cuya tutela se sometieron. Cabe indicar en este punto que la deificación de la virtud imperial supone, como inevitable corolario, la deificación de la imperial fortuna. Tales consideraciones nos ayudarán a comprender por qué los cristianos, por lo bajo, vieron con honda sospecha y disfavor "la inmensa majestad de la paz augustana"; por qué, en efecto, a pesar de los inestimables beneficios de seguridad y orden en aquélla encarnados, estimaba Tertuliano llevar razón al denunciar el reino de César por reino del diablo.

mente humana. Como había de expresarlo San Agustín, la verdadera *sapientia* que levanta a los hombres sobre el nivel común, consiste en "pegarse a Dios" *(adhaerare Deo)*, no en "auto-realización" alguna. Así, pues, *verus philosophus amator Dei.*



IV

REGNUM CAESARIS REGNUM DIABOLI

Ocioso es decir que la reivindicación de finalidad por parte del orden augustano estaba destinada a final desengaño. Pero los ideales simbolizados en la espléndida figura del emperador divinizado iban a ser en buena parte conseguidos; y casi tres centurias habrían de transcurrir antes de que se les descartase en pro de los que encarnaba la efigie de un judío crucificado. En dicho período podemos, tal vez, distinguir tres fases de pensamiento y de acción. La primera fué la del ajuste a las demandas del orden augustano; la segunda, el cumplimiento de su promesa de que, como se había dicho, "todos los romanos tuvieran su recompensa", mientras que la tercera se distinguió por varios aspectos de colapso y reconstrucción, culminando en la adopción formal de un principio de integración colectiva, radicalmente nuevo, en nombre del cual los llamados emperadores cristianos debían emprender una renovación de la *Romanitas* cuya naturaleza y fin intentaremos indicar en la segunda parte de esta obra. Las fases así descritas corresponden en general a los tres siglos sucesivos del imperio pagano. Así, podemos hablar del primero como del siglo de ajuste, del segundo como del de disfrute, del tercero como del de decadencia y desintegración; aunque hay que recordar que distinciones tales son en gran parte arbitrarias, pues la tela de la historia es inconsútil.[1]

[1] Indispensable, como base para la historia del período, sigue siendo Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire.* La importancia de esta obra está en personificar, en fiel versión, la tradición de las letras antiguas. Claro está que los historiadores modernos completaron y corrigieron el cuadro, servidos por nuevas fuentes de información, sobre todo epigráficas y numismáticas, reunidas las primeras en el *Corpus Inscriptionum Latinarum* y publicaciones subsiguientes, y las segundas en obras como la de Mattingly-Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, 5 vols. (1923-33). Resultados de la investigación crítica reciente son estudiados en la *Cambridge Ancient History*, vols. x y xi, llegando en el último el relato al A. D. 170. Para el arduo período siguiente será guía claro y de fiar H. M. D. Parker, *A History of Rome from A. D. 138 to 337* (de Adriano a Constantino). Discuten facetas específicas de la situación Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire;* Homo, *L'Empire romain* y *Les*

Humanamente hablando, el problema del ajuste se resolvió en el de entendimiento y aceptación. Como tal, apuntó al reconocimiento del cesarismo, no sólo como vara para el espinazo, sino como definitiva y final incorporación del *logos* del orden clásico: en otras palabras, de la excelencia imperial como base y supuesto de la imperial autoridad, en cuya virtud el príncipe se hallaba calificado para el desempeño de su cargo.[2] En cuanto a los términos de éste, bien los declararían las palabras del poeta:

tu regere imperio populos, Romane, memento.

Encerraba, pues, una labor doble: *a)* atraer y juntar en vasta unidad física todos los pueblos de vida mediterránea y *b)* someter esos elementos a la disciplina formal de la *Romanitas.* A la luz de esos propósitos conviene que no descuidemos contemplar los servicios procurados por los Césares. Comparados a lo que se espera de un Estado moderno, aquellos servicios eran, en un sentido, enteramente rudimentarios. Pero, en otro, eran de muchos más alcances, ya que su objeto se cifraba en asegurar posibilidades de "felicidad", de la vida grata, en cuanto ella se estimare compatible con las inevitables condiciones de la existencia acá abajo. Desde este punto de vista, la acción social organizada puede considerarse como incluída en uno u otro de los tres modos indicados por Salustio,

Institutions politiques romaines; Chapot, *The Roman World* y otros muchos doctos. Hay también monografías sobre considerable número de individuales emperadores. La mayor parte de las obras de calidad contienen extensa bibliografía.

La moda prevaleciente es la de tratar el período de modo más o menos impersonal; la atención ya no se ve enfocada, como en Gibbon, al palacio imperial y sus huéspedes, sino dirigida a fenómenos económicos y sociales que él hasta cierto punto dejó de lado. Puede, sin embargo, sospecharse que la necesidad actual requiera un principio de discriminación más adecuado que el que hasta ahora vino empleándose. En particular, en lo que toca a algunas de las recientes monografías imperiales, con razón se dijo que la mejor respuesta a una brocha de alquitrán no es una capa de jalbegue. Podríamos señalar también un peligro de incomprensión, implícita en afirmaciones como la de Alföldi en *J. R. S.* xxvi-xxvii (1936-7), p. 256, en su análisis de la obra de Parker cuando habla de "*grandes fuerzas inmanentes que trascienden los particulares emperadores o los movimientos de la historia*" (la cursiva es mía). Para nosotros esa afirmación parece envolver una antítesis enteramente falsa. Igual crítica se aplica a una observación de F. B. Marsh *The Reign of Tiberius,* p. 12: "no tenían los romanos sino flaca percepción del juego de las causas políticas o económicas en los negocios humanos, y se volvían naturalmente a la personalidad de los actores para explicar el curso de los eventos". Sin duda lo más deseable sería una más exacta apreciación de la naturaleza de la acción política y económica. Ello es, empero, asunto filosófico con el que el "puro" economista o historiador, si es que tales seres existen, difícilmente podrá esperarse que tenga trato.

[2] Véase el cap. III de esta obra, p. 114.

esto es, *vis*, *auctoritas* y *consilium*. Nuestro primer cometido es, pues, el de determinar cómo hallaban esos principios expresión en "la inmensa majestad de la paz augustana".

Vis ante todo, o fuerza militar. Principiemos recordando que la idea de la expansión indefinida fué repudiada por Augusto como parte de la competencia, pasada de moda, por *dominationes et potentiae*, que caracterizara las luchas facciosas en las últimas décadas de la república expirante. De allí en adelante, el problema era el de "proteger" la civilización. Puede aquí observarse que la nueva política no era en sentido alguno resultado de una debilidad consciente. Porque mientras la traición de un Arminio podía estorbar el avance de las Águilas, no estaban aún preparados los bárbaros del norte para desafiar la vigilancia de Roma en el Rin; y, aparte de la natural consternación causada por el aniquilamiento de tres legiones veteranas, el desastre de Teutoburgo sirvió meramente para recalcar la evidencia de que los confines del imperio habían sido bastantemente ensanchados y la tarea del porvenir debía ser de consolidación.[3] Por otro lado, el éxito de los métodos augustanos en la intimidación de la Patria dejó ver que aun puntos en debate del carácter más arduo y delicado podían ser manejados satisfactoriamente por una diplomacia con apoyos de adecuada fuerza. Desde este punto de vista, el virgiliano *parcere subiectis et debellare superbos* había de describir esmeradamente la política exterior imperial. Lo por ella exigido en cuanto a fortificaciones, traza de caminos y puentes, y no hay que decir en lo tocante a reclutamientos, formación militar y disposición de fuerzas armadas por tierra y mar, no pretenderemos discutirlo.[4] Lo que nos importa es qué tanto de este aspecto del cargo podía ser considerado como exclusivo del emperador. Porque es notorio que en esa esfera de actividad la virtud imperial incumbiría en gran parte a los oficiales y soldados que lucharan bajo los imperiales auspicios. Pero si el ejército debía cumplir su función como instrumento de planes públicos, era esencial que se mantuviera la disciplina y que el poder sancionador no se despilfarrara ya en extravagantes aventuras más allá de las fronteras o en la enflaquecedora guerra civil. Éste, pues, era el problema propuesto al emperador como jefe del ejército y comisario de la política extranjera; y nada cabía rebajar de la suma personal *auctoritas* (autoridad, prestigio) a su disposición, a fin de que pudiera, como lo expresó Tiberio César, agarrar al lobo por las orejas. Y así llegamos al asunto de esa autoridad imperial.

[3] Tácito, *Ann.* i. 11. 6 y 7. (Furneaux); Plutarco, *Moral.* 207 D.
[4] Esos problemas han sido estudiados por varios autores competentes.

Ya nos referimos[5] a la íntima relación que subsistía entre el *imperator* y sus soldados y al empeño de fidelidad personal que debían rendirle. Tal empeño era reforzado por los tradicionales poderes de la disciplina, incluyendo el terrible derecho de diezma, que parece haber sido invocado, si no más tarde, hasta los propios días de Julio César. En todo ello no había novedad alguna; lo nuevo eran las condiciones creadas en aquel departamento por la revolución. Estas incluían dos puntos de fundamental importancia. El primero era el carácter profesional del servicio legionario, iniciado por Mario y consumado por Augusto. El segundo, la pérdida por el Senado de su autoridad sobre las armadas fuerzas estatales. Tales evoluciones eran de una trascendencia del mayor alcance. Transformaban el ejército en una clase aparte: entre él y la población civil, era el príncipe emperador el único lazo. Como se lo preguntaba Tiberio al trémulo Senado, al arriesgarse éste a sugerir recompensas para la hueste al término de una campaña afortunada: "¿Qué tenéis que ver con las tropas?" En estas circunstancias, era vitalmente necesario que el emperador poseyera a la vez la voluntad y la capacidad de regir la máquina militar según los intereses del cuerpo social. Y esta no era, en modo alguno, tarea llana. Porque, aun con las mejores intenciones del mundo, apenas si era factible evitar el trato de tira y afloja a las demandas de la estricta economía, para poder conceder los ocasionales donativos sancionados por la costumbre; mientras que, por otra parte, le era difícil a un príncipe otorgar tales favores a las tropas sin despertar en ellas la sensación de su poder. El problema había de levantar cabeza con la accesión de Tiberio, al aprovechar las formaciones del Rin y del Danubio la temporal dislocación del gobierno para amotinarse, solicitando enmienda de entuertos y menos onerosos términos de servicio.[6] Y estaba destinado a agudizarse apenas débiles o inexperimentados príncipes asumieran la púrpura. Pero ello era achaque, aun más que de los legionarios, de la formidable guardia pretoriana que, estacionada en la capital y hecha al goce de todo posible favor, puede decirse haber personificado en sus números la gloria y la vergüenza, a la par, del principado augustano.

En el empeño que se había dado de "sacar orden del caos" o "imponer orden a la anarquía", el estadismo creativo requería el apoyo de una fuerza física substancial *(vis)*. El empleo de tal fuerza, no obstante, sólo podía verse justificado si servía para promover el fin más amplio. Este era el logro de la justicia política, el *suum cuique reddere* de Cicerón y los *iurisprudentes* romanos, por la que, exclusiva-

[5] Cap. III de esta obra, p. 113.

[6] Tácito, *Ann.* i. 16-45.

mente, se creía poder alcanzar la satisfacción de un orden que encerrase la "buena fe" y la "equidad". Incumbían, pues, al príncipe en su capacidad de primer magistrado extensos poderes de regulación y gobierno. No tanto aludimos aquí a sus multiplicadas funciones ejecutivas, suministro de víveres *(cura annonae)*, departamento de vías *(cura viarum)*, acueductos *(cura aquarum)*, departamento fluvial *(cura alvei Tiberis)*, por esenciales que ellas fuesen al bienestar de la plebe urbana; no tanto al trabajo de organización que lo hacía en definitiva responsable en áreas como la de las públicas finanzas imperiales, cuanto al carácter que asumía en la administración de justicia. Y aquí podemos notar que sus deberes eran dobles, correspondiendo a la amplia distinción surgida entre *humiliores* y *honestiores*, clase "baja" o "alta", respectivamente, de la jerarquía social. La primera, que constaba de esclavos, extranjeros y proletarios, aunque probablemente constituía un vasto porcentaje de la población, se quedó en clase "protegida", sujeta a sumaria jurisdicción policíaca y expuesta a las más rigurosas medidas de la *coercitio* magisterial. En cuanto a dichos elementos, correspondía al príncipe, mediante subordinados directa o indirectamente responsables ante él, la conservación del orden. En lo que toca a los métodos a tal objeto empleados, no hay que hacernos ilusiones: según las palabras de Tácito: "la sola manera de sujetar a esa gentuza es por el miedo".[7] Eso dice con particular referencia a los esclavos, cuya copia había llegado a ser formidable en la Italia imperial. Pero aparte de los dichos, existían los varios órdenes de la sociedad propiamente así llamados, el senatorial, el ecuestre y el municipal, según los constituyera o reconstituyera Augusto: clases para quienes el Estado teóricamente existía y para el servicio de cuyos intereses habían sido trazadas. Esos intereses debían hallar expresión, por trecho de siglos, en el creciente volumen de las leyes civiles. El efectivo contenido de estas leyes debe, claro está, ser tema de detallado y especializado estudio.[8] Nuestro cometido es sólo el de indicar las relaciones entre el príncipe y el sistema, o, en otras palabras, preguntarnos qué se alcanzó y qué vino a echarse de menos con la pérdida de la libertad republicana. Podemos empezar señalando ciertos cambios ocurridos en el campo de la jurisdicción criminal.[9]

En la primitiva Roma, la noción de delitos, en el sentido moderno, había sido restringida a muy pocas ofensas, siendo la más importante la

[7] *Ann.* xiv, 44: "conluviem istam non nisi metu coercueris".

[8] Basado, primero, sobre los textos, luego sobre los antiguos comentadores, y al fin sobre multitud de obras modernas.

[9] Sobre el tema en general, véase a Mommsen-Marquardt, vol. xviii. *Droit Pénal.*

llamada *perduellio*, o traición. Ésta incluía la rebelión contra la patria, la ayuda o favor a un enemigo, y (luego) al asesinato de un conciudadano. Actos como el robo o la violación eran tenidos, simplemente, por de menor cuantía, y para ellos se pagaba una multa proporcionada a la gravedad del daño infligido y a la condición social de la víctima. Con respecto a ofensas de mayor y menor cuantía, el deber del magistrado (originariamente el rey) era el de velar para que se obtuviera satisfacción según los términos de la paz cívica; y a este fin estaba dotado del poder necesario para obligar a sus súbditos al cumplimiento de su voluntad. Legalmente hablando, uno de los principales efectos de la revolución del 509 a. c. fué limitar la aplicación de la *coercitio* magisterial mediante la permitida apelación al pueblo soberano *in comitiis*, siempre que el *caput* de un ciudadano se involucrara en ello; y este derecho, consagrado en la ley valeria de apelación, debía en adelante constituir el paladio de la libertad civil. La jurisdicción popular, así iniciada en el 509 a. c., sobrevivió en teoría durante todo el resto de la historia romana. En realidad, fué suplantada hacia el fin de la república, para todo fin práctico, por tribunales permanentes de jurados *(quaestiones perpetuae)*, según el modelo de los establecidos para casos de mal manejo administrativo de gobernadores provinciales, bajo la *Lex Calpurnia de Rebus Repetundis* del 149 a. c. Siete de esos tribunales, que se componían de un pretor como presidente y unos cincuenta jurados, cuya lista se formaba en las clases sociales superiores, se vieron organizados por el dictador Sila para ver diversos tipos de ofensas.[10] Esos tribunales actuaban según un sistema que ha sido llamado meramente semicriminal y que admitía casi incontables oportunidades de frustrar los fines de la justicia.[11] Se comprometieron hondamente, además, en política revolucionaria al convertirse el dominio sobre su personal en tema de violenta disputa entre *optimates* y *populares* desde el tiempo de Graco. No es, pues, sorprendente que al fin pereciesen con la república.

La institución del principado acarreó a la jurisdicción penal mejora y fortalecimiento en varios modos. Una forma de investigación magisterial *(inquisitio)* cobró el lugar de la sesión por jurados, tan apasionada en sus alegatos de acusación y defensa, llevados con casi ninguna consideración de lo que llamaríamos las normas de la prueba. La reforma procesal hizo posible la introducción de refinamientos substanciales, como, por ejemplo, la toma en cuenta de la intensión en casos de homicidio. Las sanciones punitivas fueron, al propio tiempo, reforzadas; la pena de muerte,

[10] Smith. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, en la voz *Leges Corneliae*.
[11] Strachan-Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law*, vol. ii.

puede decirse que inexistente, volvió a convertirse en imponente realidad. El saludable efecto de esos cambios quedó, empero, algo neutralizado al venir la *delatio* (información presentada por informadores profesionales) a agostar la vida de la sociedad imperial.[12] Pero acaso el peor mal del nuevo sistema apareció vinculado a las persecuciones bajo la *Lex Laesae Maiestatis,* por la que un instrumento legal, originariamente concebido para proteger la libertad romana, vino a servir para su supresión.[13] La interpretación que, a partir de Tiberio César, se dió a la ley, comprendía implicaciones del más subversivo carácter. En primer lugar, identificaba la "primacía" o majestad del pueblo con la del príncipe, por ello levantando a éste sobre la ley, de la que era, en teoría, ministro. Y además tendía a corromper la administración de justicia asimilando todas las ofensas a la más grave del calendario, único crimen para el que la tortura, como medio de conseguir prueba, se veía autorizada en casos de hombres libres.

Pero si las reformas de ley y procedimiento penal en cierto sentido amagaban los cimientos de la *Romanitas,* exactamente lo contrario acaecía en los nuevos desarrollos de la legislación civil. En los últimos años de la república el agravamiento de las internas facciones, así como el despliegue de desembarazadas autoridades ejecutivas en las provincias, habían minado la *civilitas,* o sea la natural y propia actitud del ciudadano hacia sus semejantes, causando en definitiva la dictadura en la ciudad. Bajo el principio, los derechos y obligaciones de aquélla fueron de nuevo reconocidos, y el Estado se halló en aptitud de imponerlos cuando precisare. El resultado fué la elaboración de un sistema de relaciones privadas que ha sido calificado[14] de reconocimiento de la misión creativa de la personalidad, o acaso menos desmedidamente, según palabras ya citadas,[15] de expresión de los "elementos esenciales, indestructibles de la personalidad privada".

En tales descogimientos estaba destinado el príncipe a desempeñar un papel capital.[16] La posición que se granjeó queda indicada en el famoso texto de Ulpiano:[17] "nadie puede dudar de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley, supuesto que por la *Lex Regia* le fué conferida por el pueblo la suma total de su autoridad y poder". Visto

[12] Sobre este tema es Tácito muy acerbo. Véanse los *Annales,* en varios lugares.

[13] Sobre esta ley y sus varias enmiendas, véase a Smith, obra citada, en la voz *Maiestas.*

[14] Por Ihering, obra citada, parte i, 128; véase también la p. 260.

[15] P. 79, de este libro.

[16] Véase la *Camb. Anc. Hist.* xi, cap. xxi, p. 806 *ss.,* artículo de Buckland.

[17] *Instit.* i. 2. 6.

así, el príncipe surgía como definitivo intérprete del derecho romano. Él lo declaraba por medio de *edicta*, *mandata*, *rescripta* y *decreta* que dirigía mediante los magistrados a las partes interesadas, sin que en su traza le hubiese faltado el consejo y asistencia de juristas profesionales. Al mismo tiempo, asumió por grados el monopolio de la legislación, que ya tomó la forma de *constitutiones* imperiales, promulgadas en el senado mediante "oraciones" leídas a dicho cuerpo y por éste proclamadas.

La competencia del príncipe como representante y exponente del orden romano se señalaba por la atribución a él del poder censorial, esto es, el "cuidado de leyes y costumbres" (*cura legum et morum*), que así constituía el último aspecto de la imperial *auctoritas*. Este poder, como otros incluídos en el principado, tenía sus raíces en la vida política primitiva, y parece haber sido inherente al concepto romano de la magistratura. Originariamente cuidó, sin duda, como el nombre sugiere, del registro quinquenal de ciudadanos para el servicio financiero y militar del Estado. Como tal, su carácter empezó siendo técnicamente "formal". Con todo, eso no impidió que se le utilizara como instrumento de acción dirigente, con cuyo carácter tuvo la más amplia intervención en lo que estimaríamos dominio del derecho privado.[18] Así lo invocó el emperador Augusto para urgir sus planes de reconstrucción social, pero con su invariable contención y sentido común, y sólo para fines bien sopesados. Entre los siguientes príncipes, los más conservadores parecen haber rehuído las responsabilidades que su posesión les imponía.[19] Por otra parte, los inclinados (como Claudio o Domiciano) al sesgo autocrático, se agradaron de las posibilidades rectoras que ponía en sus manos. Para comprender el alcance de ellas, bastará consultar el texto de la *Lex Regia*, que las declara en los términos más comprensivos e inequívocos.[20]

Hasta aquí en cuanto a la competencia formal del príncipe. A qué fin fuese dirigida, era, naturalmente, asunto de *consilium*. Esto es, ese punto suscita la cuestión del estadismo, tercera y última fase de la actividad imperial, de la que en definitiva dependían las demás. En tal conexión examinamos ya los fines del principado según los expuso el fundador. Estos pueden ser resumidos en la reivindicación de haber resuelto el problema de la *stasis* sin recurrir a la *basileia* helenística ni a la dictadura latina. Como Dion Casio, con la perspectiva de dos siglos de subsiguiente historia, había de expresarlo:[21]

18 Véase a Plut., *Cato Major*, para ejemplos característicos.

19 Tácito, *Ann.* iii. 53-4.

20 Bruns, obra citada, cap. v, n. 56. líneas 17-18.

21 Ivi. 43, § 4.

él reconcilió su autoridad con la soberanía del pueblo, salvaguardándole su libertad al paso que preservaba la seguridad y el orden, de suerte que los romanos, exentos a la vez de la licencia del gobierno por la canalla y de la arrogancia del despotismo, vivieron su sobria libertad bajo el predominio de un hombre, pero sin terror, súbditos de un rey pero no esclavos, ciudadanos de una democracia sin disensión.

Así comprendida, la intención del fundador era nada menos que la de trasladar a términos de aplicación universal los principios clásicos de la filosofía idealista. La cuestión estaba en grabar esos principios no sólo en el presente sino también en el futuro.

La simple exposición del plan de Augusto nos advierte los vastos y complejos problemas que incluía. Esos problemas eran, generalmente hablando, de dos clases: se referían a la vez al material físico y humano a su disposición, para su manejo con vistas a lo que Platón llamara "el mejor resultado posible". El manejo de ese último material ofrecía dificultades no menos formidables que las concernientes al mundo físico o de los "objetos". Podemos declarar brevemente esa arduidad. Hemos visto cómo, según el análisis idealista, el mundo de los objetos se daba junto al de los sujetos y opuesto a él, como érea de la fortuna (τύχη o *fortuna)* contra la del arte e industria que correspondía al otro. Dicha área, obviamente, se hallaba en la esfera del estadista, pues era admitido de lo que Aristóteles llamó la *choregia* necesaria para la sociedad planeada. Pero, al mismo tiempo, tendía a eludir la aprehensión, pues, en efecto, como reino de lo accidental o contingente, su regimiento era al fin materia de pura suerte. Este es el elemento cierto en la alegación de que la cuenta de ganancias y pérdidas del imperio hubiera expuesto la verdadera razón de su final colapso.

En tales circunstancias, no es sorprendente que se concentrara la atención en el material humano, en el esfuerzo de circunvenir lo ignoto e incognoscible de la naturaleza. A este fin, la política creativa contempló la posibilidad de una disciplina pública *(publica disciplina)* análoga a la obtenida en la independiente *polis* que a sí misma se bastaba. Tal disciplina, abarcando el campo de la vida económica como de la social, hallaría expresión, idealmente hablando, en una economía basada en el mantenimiento de la clase media. La cuestión era cómo aplicar el ideal referido a las condiciones de la sociedad imperial. Ello había de suscitar innumerables problemas que sólo podremos indicar brevemente.

Empecemos notando que tal cuestión debía afectar primariamente a la urbe imperial. En cuanto a los provinciales, siquiera en el principado de los comienzos, su posición queda indicada en la escatimada ad-

misión de Tácito[22] de que "no veían objeción al estado de cosas existente". Esto es, se encontraban ya protegidos contra las peores consecuencias de su hado de *praedia populi Romani*, de víctimas de la inexorable lucha por la dominación y el poder que por tanto tiempo estremeció la sociedad imperial. Aparte de ello, su condición era aún poco más que la de espectadores pasivos de un proceso cuyo curso, en algún grado, deberían gobernar en lo futuro. Pero si ello era cierto en lo tocante a los provinciales, lo exactamente opuesto debía decirse del pueblo soberano, a cuyos miembros imponía el nuevo régimen la necesidad de modificaciones radicales en lo que habían tenido por ideal de su vida. Esta necesidad puede resumirse en el hecho de que, con la consolidación de la *Pax Augusta*, la era del imperialismo predatorio había sido llevada a inmediato, terminante fin.

Pero mientras los cambios resultantes afectaban hasta cierto punto a los romanos de todo grado, los sintió particularmente la oligarquía desposeída, los dinastas políticos y económicos de los tiempos republicanos. Para los supervivientes de esa oligarquía y sus descendientes, se presentaron problemas de ajuste para los que ellos estaban, ya por temperamento o por tradición, mal calificados; y esos problemas, al fin, habían de ser resueltos sólo por la liquidación de la parte de grandes familias aristocráticas que no acertasen a acomodarse a los nuevos rumbos. Lo que éstos suponían para ellos está indicado en documentos de la literatura imperial de los primeros tiempos. Uno de sus aspectos aparece en Petronio, con el retrato del vulgar *nouveau riche*, Trimalchio, liberto millonario;[23] otros quedan vívidamente evocados en las sátiras de Juvenal. Estudiar esos documentos es percibir que la dificultad no era menos moral que material. La aristocracia, por su parte, fué incapaz de ver, y mucho menos de adoptar, las nuevas posibilidades de vida contenidas en el orden augustano. De aquí la tragedia de una ciega y tenaz oposición a este orden, la que sólo cesaría con la extinción virtual de la antigua nobleza de Roma.

Políticamente hablando, el conflicto entre antiguos y nuevos se concentró en el Senado, donde halló voz en la llamada oposición bajo los Césares. Esta oposición había de descubrir una base ideológica en la memoria de Catón, con respecto a la cual mostró un romanticismo visionario no menos extravagante que el del propio "mártir". Pero, en lo material, su mayor preocupación se refirió a lo que llamaríamos patrón de vida, o, mejor, al tipo de vida a que se veía claramente condenada.

22 *Ann.* i. 2 y iv. 6.

23 Petronio, *Satyricon.*

Y lo malo era que no podía olvidar sus pasados tiempos, los recuerdos de fausto y magnificencia asociados a la vida pretérita del imperialismo competitivo. Acentuaba sin duda esa amargura la ostentación de riqueza y poder en el palacio de los Césares. A ello puede añadirse un factor secundario, pero no menos vital: la obsesión de la sangre, que dominaba los ánimos de los ayer "señores del mundo", obsesión que mientras servía para mover a sucesivas generaciones a hazañas dignas de sus progenitores, les estorbaba que volviesen la mirada a lo futuro. Ello tenía su contrapartida en el notorio sentido de inferioridad manifestado en quienes se hallaban por su cuna fuera del mágico ruedo.[24] Así pues, la aristocracia se aferró a sus hábitos tradicionales de vida pródiga y suntuosa hasta llegar a su ruina, y, como lo indica Tácito, la accesión del rústico Vespasiano señaló la aurora de una edad más frugal y saludable[25] mas no sin haber antes procurado material copioso para la discusión del tema del "vicio" contemporáneo. Lo más que sobre ese debate nos permitimos decir es que fué llevado a efecto dentro de las aceptadas líneas de la filosofía idealista. Así, por ejemplo, designó el antiguo negocio del capitalismo territorial como probable "causa" de "degeneración".[26] Al mismo tiempo, los reformadores persistían en denunciar el "lujo", identificándolo perversamente con fenómenos que, normalmente, juzgaría el moderno economista signos de progreso en la condición de vida, por ejemplo, el uso de la seda en artículos de atuendo.[27] Finalmente, en ausencia de auténtica previsión, se hallaban prontos a recaer en el tradicional expediente de reclamar la intervención oficial en materias suntuarias, pero dieron con marcada vacilación, especialmente por parte de sagaces conservadores como el emperador Tiberio. La incisiva repulsa administrada por éste a entremetidos senatoriales constituyó en el debate una nota de práctico sentido común, en renovador contraste con la atmósfera de irrealidad que caracteriza las discusiones de ese manido tema.[28]

La inmediata y urgente necesidad de aquellos días era, claro está, la del acomodo a los requerimientos de la cosmópolis grecorromana. Con respecto a la aristocracia, ello quería decir colaboración en términos como los que parecían haber sido contemplados por el fundador en el

[24] En relación a ello, la psicología de Domiciano permite un interesante estudio.

[25] *Ann.* iii. 55: "praecipuus adstricti moris auctor Vespasianus, antiquo ipse cultu virtuque". El capítulo debería ser estudiado en su conjunto.

[26] Plinio, *N.H.* xviii, 6. 35: "latifundia perdidere Italiam".

[27] El verdadero problema era el de un comercio extranjero que agotaba, según se dijo, las especies del imperio al tipo de una libra de oro por una de seda.

[28] Tácito, *Ann.* iii. 53-54 (A.D. 22), carta de Tiberio al senado.

llamado concepto de diarquía. Para tal colaboración existía una base filosófica en la relación entre la virtud imperial y la de aquéllos de cuyas filas saliera el emperador; y se mostraba ello en el sentimiento de solidaridad aristocrática, que no podemos menos de estimar hondo y sincero, visible en los príncipes conservadores. La existencia de ese sentimiento explica el hecho de que, mientras el Senado, bajo el imperio, se hallaba sin duda condenado a progresiva decadencia, anduviese tan desmedidamente lento camino de sus postrimerías. Y también explica por qué, a pesar de tanta amarga desilusión, sucesivos emperadores continuasen invocando la cooperación de un cuerpo del cual, en último análisis, sentían depender la legitimidad de su propio cargo, y ello aun dada la circunstancia de que, con las nuevas urgencias de especializada y técnica eficacia administrativa, los senadores, individualmente, resultasen cada vez menos calificados para que se les encomendaran las labores de la paz y la guerra, –supuesto que hubiesen podido llevarlas a cabo con espíritu de fidelidad, lo que no siempre acaecía. En cuanto al Senado, en su capacidad corporativa, queda ilustrado su prestigio superviviente por el hecho de que gobernantes de temple constitucional aceptaron su veredicto como equivalente al juicio de la historia, y eso hasta en lo tocante a su propio carácter y carrera; pues tocaba al Senado decretar la apoteosis final o la *damnatio memoriae* de los emperadores muertos. Pero a la posibilidad general de colaboración en el nuevo régimen venía pegada una condición: los senadores quedaban obligados a sacrificar los ideales de independencia particular que latían en la entraña del republicanismo romano; la lealtad al príncipe les exigía abandonar el derecho, en frase de Tácito, de "pensar lo que os plugiere y decir lo que pensareis".[29] Sobre este tema, en efecto, se abrió la contienda entre el emperador y la aristocracia. De ahí la actitud hosca y el recelo con que los últimos recibieron las más rectas profesiones de la *civilitas* imperial. De ahí también la estudiada resistencia, tanto activa como pasiva, en que se empeñaron contra las inducciones a cooperar, hasta que hallaron su condición y menesteres gradualmente usurpados por advenedizos, mientras ellos mismos iban de cabeza a la sima.[30]

[29] *Hist.* i. 1. 4: "sentire quae velis et qua sentias dicere".

[30] Sobre la actividad de Augusto al alistar los servicios de los "hombres nuevos" en los años A. D. 3-10, véase a Marsh, obra citada, p. 43. Claudio debía abrir toda una serie de nuevas carreras para el orden ecuestre. La eliminación de casas antiguas ocurrió en parte espontáneamente, p. e., en el caso de los Hortensios, en parte gracias a una seguida de "terrores", bajo Tiberio el primero, A. D. 31-7, bajo Domiciano el último, A. D. 93-6. Tal vez convenga aquí recordar que al menos una de las antiguas familias republicanas

Pero si la *Pax Augusta* significaba la ruina de la aristocracia, no había de ser menos fatal para los herederos del mismo fundador; dos sucesivas dinastías, por cierto, estaban destinadas a naufragar antes de que el proceso de adaptación resultase cabal. Con respecto a los primeros Césares, los relatos que debemos a las antiguas autoridades literarias son casi unánimemente hostiles. Aceptarlos, fuera suponer que, empezándose en Tiberio, un misántropo hubiese sido sucedido por un loco, y éste por un sandio. Por otra parte Nerón, último de los julio-claudianos, surge como encarnación de todos los vicios, culpable de extravagancias que no sólo mancillaban el ya sofisticado ambiente de la capital, sino que amagaban a la par la vida de las provincias. En el mismo contexto se figura a Vespasiano como restaurador del orden de Augusto, pero sólo para que éste de nuevo se comprometiera en las personas de sus hijos, especialmente al menor, del que pudo decirse, como denigración extremada, que era un "Nerón casquivacío". Apenas si será menester indicar que retrato de tal procedencia estará crasamente falseado; en ciertos respectos, sin duda, no pasa de parodia de la verdad. No es esto sugerir que los Césares deban ser necesariamente absueltos de las imputaciones de crueldad y lujuria dirigidas contra ellos. Pero sí que ello muestra que, en la tradición literaria antigua, nos enfrentamos a un problema de primer orden en el ramo de la interpretación histórica. Ese problema se refiere a la vez a la "bondad" de los emperadores "buenos" y la "maldad" de los "malos"; y lo que suscita, en realidad, es la cuestión clásica de virtud y vicio en los Estados.

Con tal motivo debemos recordar que el Emperador romano ocupaba una posición enteramente dispar de la del moderno soberano constitucional, en cuanto, para repetir el dicho de Cicerón, "llevaba en sí la persona del Estado". Aparecía, en tal sentido, como suma encarnación de la virtud romana, hablando y obrando no sólo *por* el pueblo soberano a quien profesaba "representar", sino también *como* tal soberano pueblo. En ese aspecto, Augusto había sido de lo más venturoso; habíase exhibido como *ne plus ultra* del ciudadano-príncipe o gobernante civilizado. Pero ese empeño suponía tales cualidades de contención y resistencia, que había que tenerlas por privilegio de pocos, y ellas debieron de imponer arduo trabajo aun a las facultades de aquel hombre, el más inescrutable de los mortales.[81] En vista de lo cual no es sorprendente

duró hasta mediados del siglo III, en que el último de los Calpurnios Pisones, "280 desde Numa", murió a causa de una conspiración fallida. Véase a Gibbon, obra citada, cap. X., p. 276.

[81] En cuanto a las hablillas sobre la conducta de Augusto en lo privado, véase a

que sus sucesores hayan sentido que sus fuerzas no correspondían a tal carga.

Desde este punto de vista, la historia del futuro había de hallarse en buen trecho implícita en la de Tiberio César. Éste, después de su carrera, singularmente mudable, en el servicio militar y político, se vió finalmente elevado a la púrpura, según Tácito, "gracias a una adopción senil y las mañas maternas"; en realidad, gracias a ambiciones dinásticas por parte del fundador que, por naturales o ventajosas que fueran, cuadraban difícilmente con la profesión formal de principios republicanos. A pesar de obvias deficiencias de carácter y disposición, sobre todo una desconfianza *(haesitatio)* falsamente identificada por el historiador con el ingénito orgullo *(insita Claudiae familiae superbia)*, el nuevo príncipe era sin duda el mejor de los disponibles, puesto que a Agripa Póstumo, único varón superviviente de sangre juliana, le faltaban aun los rudimentos de la virtud imperial.[32] Al mismo tiempo, Tiberio parece haberse dado cuenta de limitaciones personales que le incapacitaban netamente para el cargo.[33] Por ello no debemos poner en duda la sinceridad de su deseo, expresado tantas veces, de abdicar; y ésta es coherentísima con el hecho de que jamás tal intención fuese llevada a cabo. Vióse impelido a no soltar el poder, en parte por un sentimiento de piedad filial *(pietas)*; en parte, sin duda, por el temor de casi inevitables consecuencias que hubieran seguido a la restauración de la "república". Con igual ánimo emprendió el desempeño de sus deberes, "indiferente a la popularidad, mientras acertase a conquistar el respeto". Pero sus esfuerzos para asumir parte activa en la administración sólo sirvieron para que senado y tribunales se paralizaran. Al mismo tiempo era persistentemente "saboteado" por la aristocracia, contra cuya malevolencia, apenas celada, hubo de estar en guardia incesante. Al problema del difícil trato con su madre, la emperatriz viuda, cuyos manejos, según se dijo, le habían valido su posición, se añadió el de un trato no menos difícil con Germánico César, su sobrino e hijo adoptivo, quien, lejos de pasar a segundo término, como su situación lo requería, solicitaba la publicidad con atención constante, sólo superada por la de su ambiciosa y dominante consorte. Era así inevitable que el talante del emperador, de suyo poco afable, se hiciese cada vez más adusto y desapacible. Y, entonces, empezando por la muerte misteriosa de Germánico, una seguida de trágicos

Suetonio, *Aug.* 67-78. Sin duda, para sus enemigos nunca pasó de sepulcro blanqueado. Quizá sea más caritativo llamarle el modelo del finchado importante.

[32] Fué ineducado e ineducable, *rudis liberalium artium.*

[33] Tácito, *Ann.* i. 11 y 12.

eventos sacudió la base de corte y sociedad; y, para esquivar una atmósfera emponzoñada por la sospecha y la intriga, Tiberio tomó la resolución aciaga de retirarse de la capital. Al hacerlo, allanó la senda para la elevación de Sejano, de tan desastrosos efectos para él y para su casa. Porque al patentizarse la traición de un hombre de quien, al parecer, se fiaba enteramente, ya el ánimo del emperador, al fin, se vino abajo: efecto de ello fue el terror tiberiano, el primero de una serie de esparcimientos de sangre que habían de mancillar la historia del principado.[84]

Pero aunque en tal forma conspirasen las circunstancias para promover la *débâcle* política del A. D. 31 al 37, no bastaran en sí mismas para hacérnosla inteligible. Para concebir su verdadero sentido, necesitamos verla como resultado de anomalías inherentes al concepto augustano del *imperium*, por cuya causa se hallaba el emperador en posición plenamente falsa, a la vez con respecto a sí mismo y a sus contemporáneos. —Y acaso por aprecio hipersensible de esas dificultades, se sintiera Tiberio movido a exclamar: Después de mí, el diluvio—. La tragedia de los Césares ha sido objeto de persistente controversia desde sus propios días. Fué, en una palabra, tragedia de hombres que, obligados a hacer de dioses, se rebajaron a hacer de bestias.[85] Al decir eso, ni por un momento suscribimos la *chronique scandaleuse* del palacio imperial, que cabe descartar como expediente de escritores que, debiendo decir algo, se sienten hueros. Nuestro tema es mejor la denuncia de una viciosa ideología y las consecuencias desastrosas de su admisión por los investidos de púrpura. Ya intentamos representarla como ideología clásica del poder.

Y vimos que esa ideología, levantada sobre los conceptos complementarios de virtud y fortuna, habían llegado en Roma a su apoteosis en la persona del emperador Augusto. Ella impuso a sus sucesores una némesis sin escape. Así vemos a Tiberio rogando al Senado que recuerde no ser él sino un hombre, cumpliendo de tal los deberes, sin esperar más que una reputación digna de la de sus antepasados, mas obligado a aceptar en su nombre y el de su madre la veneración debida a una providencia terrenal;[86] o a Vespasiano en su lecho de muerte, ridiculizando, con torvo ingenio italiano, la noción de la apoteosis al decir: "Supongo que estoy convirtiéndome en dios". Pero, con todo su aspecto de absurda, esa idea no había de ser abandonada, no obstante las bur-

[84] En este punto podemos contender con la aserción de Marsh (obra citada, p. 200), quien declara que "la entera pintura del terror tiberiano es producto de una retórica imaginativa sin base probatoria alguna".

[85] Pp. 115 *s.* de esta obra.

[86] Tácito, *Ann.* iv. 37-8.

las y protestas. Ni bastaba, como Augusto parece haber imaginado, la mera erección de valles territoriales contra su recepción en la propia Italia, ya que hay que admitir que la resistencia a ella no descansaba, en el fondo, más que en un prejuicio republicano que iba hacía el desuso. Porque ya al advenir Gayo Calígula las vallas rodaron por el suelo, aun suponiendo que el prejuicio permaneciese. En ese hecho podemos tal vez descubrir la pista de su breve carrera trágica. Un escritor reciente,[37] intenta, a la verdad, explicarla de otra suerte, pero a expensas de desechar con excesivo desenfado la entera tradición literaria. Y nada de lo que nos dice sobre la capacidad de Gayo para el claro y lógico pensar, o sus lampos de ingenio sardónico, es incompatible con la probabilidad de que fuese paranoico, can rabioso, en suma, de la casa julio-claudiana. Como tal, "su más particular característica", según el autor admite,[38] era la ἀδιατρεψία o "desvergozada impudencia". Esto es, fué suficientemente audaz para obrar según el supuesto, difuso dondequiera, de su literal personalidad divina. Ello era excesivo para los estómagos romanos de la época. Pero no tardaron en acostumbrarse a la idea. Cuando Domiciano, sólo cuarenta años después, ya se había convenido en llamar, en lenguaje cortés, al emperador, *dominus et deus*, "mi Señor y mi Dios". En la siguiente centuria, aun príncipes de humor constitucional, como Trajano, no vacilaron en adoptar esas formas de cumplido. Un seguidor de Cristo, Tertuliano, hubo de ser quien protestara contra su uso. Por su parte, el sucesor de Gayo, Claudio, el "emperador de los soldados", había sido desde la mocedad figura algo más que vagamente ridícula, acaso el más grave impedimento para los afanes de quien aspira a convertirse en dios político. Por ello, ya en el trono, se convirtió en excelente blanco de los ingenios contemporáneos que aun se arriesgaron a profetizar su final conversión en calabaza. Este hecho, con la circunstancia de haberse distinguido su reino por la dominación de mujeres y libertos,[39] contribuyó a oscurecer los bien asentados logros administrativos de un emperador cuyo trabajo ayudó incuestionablemente a preservar de destrucción el principio en la crisis que se produjo tras la forzada abdicación y suicidio de Nerón. Tal crisis debía revelar una verdad: la de que el estetismo de Nerón no servía como substituto del carácter, especialmente en un príncipe. También debía descubrir "el pe-

[37] Balsdon. *The Emperor Gaius.* [38] P. 214.

[39] Notablemente el llamado "tercer triunvirato" de Palas, Narciso y Calixto o Polibio, *se ríe* de quien refleje la hostilidad de la aristocracia ante el nuevo secretariado imperial creado por Claudio, a la par que señala reformas en el personal luego efectuadas por Adriano.

ligroso secreto de que cabía hacer emperadores (si fuese menester) en lugar distinto de Roma".[40] Al mismo tiempo, destacó la utilidad del cargo imperial como única garantía de orden y seguridad, no sólo en la urbe, sino en todas las provincias.[41]

Fué, sin duda, el sentimiento de su real importancia lo que indujo a la filosofía contemporánea a un nuevo intento de explicar y justificar el poder imperial. A tal esfuerzo pertenece el ensayo de Séneca *De Clementia*, en que el autor exalta la majestad del emperador, declarando que su albedrío sólo está limitado por su compasión, que es vínculo que mantiene compacta la república, hálito de vida que es espíritu de ella. Debían seguirle en tan extravagante lenguaje los sofistas griegos Dion de Prusa, al discurrir *Sobre la realeza*[42] y, algo más tarde, Elio Arístides, quien, en frases a que estamos harto acostumbrados, saluda al emperador como padre y pastor de su pueblo, luminar de la felicidad humana, cimera en virtudes por las que no sabríamos manifestarnos bastantemente agradecidos.[43] Y Plinio le anda pisando los talones en su panegírico de Trajano; aunque, con sesgo característicamente latino, intenta protegerse invocando el principio tradicional de la legitimidad en cuyos términos "no está el príncipe sobre las leyes, sino éstas encima de él".[44]

No podemos detenernos a considerar los muchos desenvolvimientos implicados por tal concepto de la soberanía. Éstos, ya en camino en tiempo de Augusto, comprendían *inter alia* la evolución de una corte *(aula)*, con sus fenómenos característicos, confinados hasta entonces al Oriente helenizado. Incluían tales importaciones la presencia de facciones rivales, empujando cada cual sus particulares ventajas, junto con una casta de sicofantes siempre dispuestos, como lo expresaba amargamente Tiberio a las puertas de la muerte, "a volver la espalda al sol poniente para saludar al que amanece". Incluían también el reconocimiento de una condición peculiar en los miembros del hogar imperial, señalado no menos por la atribución de un título a la emperatriz viuda Livia Augusta que por la especial protección procurada a las mujeres de la dinastía allende la *Lex Iulia de Adulteriis*.[45] Aproximadamente igual consideración movió a establecer un ritual para el acceso a la imperial presencia, comprendido el registro de los visitantes, con vistas

40 Tácito, *Hist.* i. 4. 2.

41 Véase, p. e., el discurso de Cerialis, recordado por Tácito (*ib.* iv. 73-4), que advierte a los oyentes que no los extravíe la aparente lozanía de campos distantes, sino que recuerden las sólidas ventajas derivadas de la institución.

42 Bajo Trajano, en el siglo siguiente.

43 xxxv, (Anonymi) εἰς βασιλέα, 22 y 38.

44 *Paneg.* 65.

45 Tácito, *Ann.* ii. 50.

a posibles armas vedadas, lo que formalmente introdujo Calígula. Tales innovaciones, aunque relativamente leves y sencillas al asomar, auguraban la situación de dos siglos después, en que el culto de la *domus divina* se veía plenamente instaurado y una emperatriz romana debía calificarse a sí misma en inscripciones públicas de "mater domini nostri sanctissimi imperatoris Severi Alexandri... et castrorum et senatus et patriae et universi generis humani".[46]

Dichos desarrollos, por llamativos que sean, sirven sólo para mayor relieve de la posición del propio emperador como representante y ejemplo del orden augustano. En esta capacidad, se le imponía como obligación tal vez capital el deber de conformarse a un tipo acuñado en la mente del fundador; y aun la menor desviación de él parecía aborrecible. Por ello lo último que se esperaba o deseaba de un emperador romano era que fuera él mismo. Apenas si es menester comentar la inmensa tensión psicológica que ello debió de imponer a cada príncipe, y no es para asombrar que los más de ellos buscasen más o menos celadamente vías de evasión. Así Tiberio, como sea genuina la tradición de su amor a la astrología, deberá ser tenido por secreto renegado del ideal augustano. Calígula ya fué, en un aspecto, rebelde notorio: su "desvergonzada impudencia" reflejaba, en su parte mejor, odio intenso de la simulación oficial. Algo de la misma calidad pueda tal vez atribuirse a Nerón como una de las pocas virtudes de un carácter, por otra parte, empecatadamente vicioso. Pero acaso la mejor ilustración de lo que buscamos dar a entender se halle en Tito. Primogénito y heredero electo de Vespasiano, el restaurador de los principios de Augusto, Tito fué saludado por los aduladores como "el encanto de la raza humana" *(amor et deliciae generis humani)*. Pero, vista la condición a que estaba destinado, sus calificaciones parecían en extremo dudosas. Soldado de suficiente competencia, como lo dejó demostrado en su labor ante Jerusalén, se había, no obstante, dado al trato con una princesa oriental de extracción judía, a la que, desafiando el sentimiento romano, quería por esposa. Por grave requerimiento de su padre, abandonó de mala gana su idilio y se presentó en la urbe.[47] Pero, si así lo hizo, fué sólo para corromper la política flaviana exhibiéndose como *boy scout* imperial, de suerte que, según el cáustico lenguaje del historiador, no fué el más pequeño elemento de su buena suerte la brevedad de su reino.

46 Dessau, *I. L. S.* 485. Véanse las 429 y 439 para el uso del epíteto *sanctissimus* aplicado a los emperadores romanos.

47 Suetonio, *Tit.* 5 y 7.

El dinastismo flaviano, puesto en peligro por Tito, debía naufragar totalmente bajo Domiciano, cuyo asesinato recordó la desdichada experiencia de la casa julio-claudiana. Ello instó el reconocimiento del principio adoptivo como medio de evadir los azares tradicionales de la herencia y de elegir el mejor varón disponible para ocupar el cargo imperial.[48] La aceptación de este sistema sirvió para completar lo que hemos llamado proceso de ajuste. Al mismo tiempo procuraba la necesaria perspectiva mediante la cual Tácito, que vivía en el período "de rara dicha" *(rara temporum felicitas)* en que se hallaba en boga, debía examinar los antecedentes del principado primitivo. Desde tal punto de vista, la crítica de esos antecedentes se resuelve en gran parte en crítica de su más señalado historiador.

Tácito empieza su obra con vigorosa profesión de imparcialidad; afirma escribir "sin entusiasmo y sin odio" *(sine ira et studio)*, cuyas razones "habían desaparecido con el lapso del tiempo".[49] Y podemos concederle que, en el puro plano de los hechos, justifica plenamente su pretensión.[50] Pero el esmero de su relato sólo sirve para destacar la ferocidad de su polémica contra Tiberio; y surge esta cuestión: ¿Cómo explicar el ánimo del historiador? Ese ánimo fué por algunos atribuído a la tortura de un espíritu desviado y pervertido por el sufrimiento personal bajo el despotismo de Domiciano. Por otros lo fué a un prejuicio republicano, esto es, "aristocrático". Pero, como Tácito fuera republicano, lo sería en un sentido puramente académico. Sigue a Livio, sin duda, al representar la república primitiva como la encarnación de la libertad legal; para él, la cima del romano logro coincide con el período de las XII Tablas, tras del cual sólo advierte el progresivo despliegue de la facción, para la que el principado ofrece la sola cura posible.[51] Tácito está suficientemente lejos del pensar de Polibio o Cicerón para notar que la "forma mixta de gobierno" no es solución definitiva; y no ve alternativa práctica entre la dictadura de las masas y la de un solo hombre. De ambos males, el postrero es el menor; precisa, pues, soportarle a

[48] Los azares en cuestión fueron discutidos por Aristóteles, *Pol.* iii. 1286b 22. Los argumentos básicos habían de ser resumidos por Tácito en un discurso puesto en boca de Galba, *Hist.* i. 15-16. Acaso pueda notarse que los príncipes que emplearon ese sistema carecían todos de herederos naturales. Pero también cabe atribuir este hecho a la *buena fortuna* del pueblo imperial.

[49] *Ann.* i. 1.

[50] Véanse sus referencias a la administración de Tiberio, *Ann.* i. 72-5, ii. 48 y 50, iii. 69-70, iv, 6., vi. 7 y 51 (final estimación).

[51] *Ann.* iii. 26-7.

pesar de los antojos de los gobernantes individuales y tanto mal terrible del poder autocrático. Por tanto, aunque alaba la integridad republicana, deplora como meramente histriónicas las muertes de los perecidos según el espíritu de Catón. Que, al fin, aun con príncipe malo es posible cultivar la "virtud". Tácito pues, recomienda como más cierta forma de sabiduría política la admisión realista del estado de cosas existente, y, al paso que condena las más groseras manifestaciones del despotismo julio-claudiano,[52] denuncia con igual fervor cualquier muestra de actividad revolucionaria subversiva.[53]

El carácter incierto de esos juicios políticos delata algo mucho más profundo que cualquier mero prejuicio republicano o aristocrático: una profunda *stasis* espiritual en el historiador; una *haesitatio iudicii* no distinta de la que él atribuye al mismo emperador Tiberio. Esta *haesitatio* se deja ver en todas sus referencias a la adivinación, en que se mezclan singularmente la credulidad y el sentido común;[54] combina una vacilante adhesión a la necesidad con una vacilante adhesión a la libertad, en su trato de la *fortuna;* un nudo realismo caracteriza su interpretación de la historia más reciente, en contraste con su idealizada pintura de la vida primitiva. Implacable en sus rigores ante la aristocracia imperial, no revela sino aristocrático desprecio de las masas; el espíritu de la democracia, según lo captara, por ejemplo, Pericles, se halla enteramente fuera de su almance. Pero, de modo tal vez más señalado, viene a asomar la *haesitatio* de Tácito en su actitud hacia lo que llamaríamos "progreso". Abandonó por completo la fe virgiliana en un milenio material debido a los Césares. Sus escritos son "una larga protesta contra la degeneración",[55] y, con todo, no dispone de arma con que atacar a ese demonio. Con tal motivo podemos recordar las dudas declaradas que experimenta sobre el valor final del orden romano, dudas que le acreditan de víctima de una nostalgia común a todas las épocas de hipercultura, y que desemboca en la creación de soñados mundos, escape de la alegada insoportabilidad del presente. En Tácito se declara esa tendencia en el desmesurado elogio de la virtud primitiva. Al identificar ésta con la de los teutones, avía el mito de la superioridad nórdica, así, pues, no manufacturado en Alemania, sino en Roma. Al mismo tiempo, en su famosa plegaria por la continuación de la discordia germánica,[56] *maneat, quaeso, duretque gentibus,* casi anticipa el hado que al fin sobrecogería la ciudad caída

[52] *Ib.* i. 72. [53] *Hist.* iv. 1. 3. [54] *Ann.* vi. 21-2.
[55] Furneaux, *The Annals of Tacitus,* vol. i, Introd., cap. iv, pp. 23-37.
[56] *Germ.* 33. 2.

en manos de los bárbaros. Denunciando, pues, la civilización sin renunciar a ella, deja aparecer la básica ambigüedad de su punto de vista, a la vez que nos ofrece impresionante descenso con relación al espíritu de la Roma augustana.[57]

Podemos ya concluir que la dificultad que Tácito experimenta, es, en el fondo, espiritual; se ve atrapado en las mallas de una ideología sin boquete al exterior. A los defectos de ésta puede atribuirse el inseguro manejo del problema político de que emprende ocuparse. Lo esencial del problema consiste en la pretensión divina del emperador. Contra ella, que estima rectamente desafío, a la vez, a la experiencia y al sentido común, rebélase el historiador en cada fibra de su ser. Pero, al mismo tiempo, carece de adecuada defensa intelectual contra aquélla; no puede, en efecto, evitar su mofa de la que llama "falta de ánimo" patentizada por Tiberio al "negarse a aspirar a la apoteosis al modo de Rómulo y el divo Augusto",[58] sin darse la menor cuenta de que la verdadera víctima de su sarcasmo no es otra que él mismo. Mas la ideología de Tácito contiene defectos aún más radicales que éste, ya que, en último análisis, le priva de la facultad de comprender caracteres o eventos. Así, por lo que toca al carácter, nos da su visión de Tiberio como lobo con piel de oveja, cuya inherente perversidad se revela sólo con la remoción del último freno.[59] Aquí la falla está en la incapacidad de apreciar el sentido de la motivación, o, en otras palabras, de la situación concreta como vehículo en que se exprese la personalidad, pues sólo en relación con ella cobra vida el actor. Y en cualquier situación de ese tipo, la contrapartida de la persona es el evento: la "acción" que, aparte del actor, permanecería para siempre ininteligible. Tácito, al fracasar en su caracterización de la personalidad, fracasa por igual en el relato inteligible de los acontecimientos. Él mismo concede francamente su incomprensión cuando, al acercarse al desenlace de su tema, y enfrentado al fenómeno de Sejano, que había de ser el genio dañido del emperador, se pone a explicar la ascensión y caída de él apelando al añejo pero baldío concepto de la fortuna. "La fortuna", declara, "empezó de pronto a volcarlo todo, a enloquecer o a prestar fuerza a la locura".[60] O, si no

[57] Para la crítica de *Germania*, véase *Camb. Anc. Hist.* xi, cap. ii, p. 68. Su base es la convencional antítesis entre civilización y barbarie, cuya tradición literaria remonta al menos hasta Herodoto. Pero en Tácito modifican su trato "rousseaunianas o estoicas nociones sobre la funesta influencia de la cultura sobre la humanidad". A nuestro juicio, ello la destaca como documento social.

[58] *Ann.* iv. 38.

[59] *Ann.* vi. 51.

[60] Aquí, en verdad, sólo repite lo de Salustio, *Cat.* 10. 1: "saevire fortuna ac miscere omnia coepit".

la fortuna, los dioses. "No fué la destreza de Sejano lo que le permitió embaucar a Tiberio, sino mejor la ira celeste descendida sobre el mundo romano, al que la subida y el desplome de ese hombre fueron igualmente fatales." [61] Esto es, halla a Sejano sencillamente inexplicable en el área racional.

Fácil es entender que, en vista de tales circunstancias, el historiador aspirara a convertirse en oráculo de la opinión pública, único medio posible de justificar su actividad. "Tácito", observa su editor,[62] "en parte alguna ofrece una profesión de fe"; por la razón, podemos añadir, de no tener fe que profesar. Lo que en él reemplaza la fe es un vivo interés en los seres humanos, que combina vagos anhelos de inmortalidad personal con el sentido de que los hombres, en efecto, sobreviven en la memoria de la posteridad. Ello determina sus opiniones sobre la función del historiador, moviéndole a consignar ejemplos destacados, tanto del bien como del mal, en la vida; la historia sirve así como de conciencia a la humanidad.[62a] Pero aquí convendría recordar que sus patrones son los de la virtud y vicio clásicos, que al fin, de esta suerte, conocerían el auge en la que debía pasar a la historia como.edad de oro de los Antoninos, período en el cual, cerrada al cabo la tensión y violencia del ajuste, una providencia, en la persona de los "cinco buenos emperadores", se empeñó en la tarea secular.

O así pareció al menos. Porque, bajo Nerva y sus sucesores, el imperio había llegado a su cenit. Habían terminado las batallas de las naciones y todo el Mediterráneo se avenía al cetro de la urbe imperial. Al amparo de fronteras científicamente definidas, guardadas por ejércitos preparados y disciplinados, se abrían vastas áreas al provecho y la colonización. Surgió en todo el mundo romano su galaxia de *civitates* autónomas, cada cual con su centro de la comunidad y su atribuído territorio, lo que, para el observador antiguo, constituía la esencia de la comunidad universal. Rápidamente desaparecieron las diferencias históricas de raza, lenguaje y religión, y el proceso asimilador se hallaba tan adelantado que las provincias de España y Galia daban ya emperadores a Roma, mientras la aristocracia romana era casi del todo reconstituída sobre base imperial, y la nueva nobleza había aprendido, o así se dijera, que no estaba su función en mandar sino en servir. Acercábase velozmente la época en que los derechos de ciudadanía, un tiempo celosamente guardado privilegio del pueblo soberano, habían de ser ex-

[61] *Ann.* iv. 1 (A.D. 23). [62] Furneaux, lugar citado.
[62a] *Ann.* iii. 65: "ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit".

tendidos a todo habitante libre del orbe romano, ya fuese ello cumplimiento de la misión secular de la gran urbe o la *reductio ad absurdum* de tal orbe.

Amagos o protestas contra el sistema establecido parecieron relativamente fútiles, al menos hasta los turbados días de Marco Aurelio. En la frontera septentrional existía el normal movimiento bélico de la guarnición, puntuado por eventuales expediciones de castigo. Las defensas quedaban firmemente consolidadas, como, verbigracia, por la erección de las murallas británicas bajo Adriano y Antonino y la construcción de los *limites,* elaborado sistema de fortificaciones para acortar la comba Rin-Danubio. En el Danubio la amenaza de Decébalo y su romanizada monarquía militar fué eliminada por Trajano en dos vigorosas guerras (A. D. 101-2 y 105-6), cuyo resultado fué añadir al imperio las tierras agrícolas y recursos minerales de la Dacia. El éxito de Trajano fué enaltecido por la construcción de un foro y una columna en la capital, y se tomaron precauciones para evitar en lo futuro tales peligros. Fué enteramente vedada la exportación de armas a través de la frontera, y se prohibió bajo pena de muerte a los instructores militares que prestaran sus servicios a los bárbaros. En Oriente bastaba el prestigio de Roma no sólo para la expansión, sino, lo que es aún más impresionante, para la retirada; y los grandiosos planes adquisitivos de Trajano fueron abandonados por su sucesor.

En el interior del imperio no había elemento con aptitud ni afán de dirigir un reto efectivo al sistema imperial. Hacía tiempo que los republicanos intransigentes habían ido, en pos de Catón, a la tumba, compensando así, por el estilo de su muerte, la ignominia de sus vidas durante la tiranía julio-claudiana y flaviana. En la actualidad [63] hasta los estoicos, a pesar de la inquieta sospecha del dinastismo, habían hallado medio de reconciliar su republicanismo tradicional con el sistema en boga, por la teoría de que "naturalmente" reside la soberanía en el "mejor" varón. Sin duda las tropas se aventuraron tal cual vez a intentar su antiguo juego de hacer o hundir emperadores; pero la incipiente sedición contra Nerva fué apresuradamente contrarrestada por la adopción de Trajano y, en el mismo año (97), se vió fácilmente reprimida una sedición pretoriana. Selló el fracaso de una conspiración senatorial —que quiso impedir la elección de Adriano— la ejecución (inconstitucional) de cuatro personas de rango consular. La revuelta de Avidio Casio (175) contra Marco resultó el único caso importante de inquie-

[63] Como lo indica Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire,* p. 108 *ss.*

tud legionaria, y no lo apoyaron por modo cabal ni siquiera las tropas orientales.

La paz social fué bien mantenida. De los dos grandes elementos de aquella sociedad, los *honestiores* no hallaron motivo de queja; y poco se supo de los *humiliores*. En el 96 tocó a Nerva la obligación de reprimir disturbios entre esclavos y libertos a quienes se había inducido a informar contra sus dueños durante el "terror" de Domiciano.[64] Pero los días de Espartaco y de las guerras promovidas por los esclavos de Sicilia habían pasado para no volver. Cerrado el período de conquista, los vastos mercados de esclavos, como Delos, se vieron desiertos y el trabajo subió de precio. Además, la considerable difusión del sentimiento humanitario confirió a las clases serviles un amparo que razón tenían de agradecer, y el más vital de sus privilegios, el contrato tocante a la libertad, vino a hallarse plenamente asegurado por la ley.[65] En todo el período antonino las únicas revueltas extendidas y graves fueron las de los judíos, cuyo fiero nacionalismo religioso no había extinguido ni la misma destrucción de Jerusalén, y a los que se creía, a la sazón, en connivencia con sus compatriotas de allende el Éufrates para amagar la paz de la frontera oriental. Hubo dos concertadas rebeliones judías, una bajo Trajano en 115, y otra, dieciséis años después, contra Adriano, provocada por la reconstrucción de la Ciudad Santa como *Aelia Capitolina* y la consagración de un templo a Júpiter Optimo Máximo en el mismo paraje del templo de Jehová. Pero Antonino Pío, aunque prohibiendo a los hebreos todo intento de proselitismo, les permitió la práctica de la circuncisión, iniciando así una modificada política de apaciguamiento. Al general espíritu de aquiescencia que latía en el imperio no se oponía sino una salvedad. Los cristianos, cuyos números se reclutaban calladamente en todos los rangos sociales, constituyeron un foco de atracción para todos los espiritualmente rebeldes contra la que estimaban yerma superficialidad de los ideales predominantes.[66] En Occidente, sin embargo, apenas ni articularon su voz, por lo menos hasta el fin de la edad antonina.

En tanto los cinco "buenos" emperadores se consagraron a equipar las mejores distintivas de la política augustana. Notables fueron esos príncipes por su profesión y empleo (con raros desfallecimientos) del constitucionalismo. A la prolongada y sórdida partida de denuncias de lesa majestad puso fin Nerva, quien suprimió también la plaga de la

[64] Dión, lxviii, 1.

[65] Bruns, ob. cit., cap. v, p. 204, n. 58: *S. C. Rubrianum.*

[66] Véase el cap. VI, p. 221.

delación. Volviendo a la política de Tiberio, abandonada por Claudio, el mismo emperador vedó a los procuradores imperiales que se arrogaran funciones judiciales al oír las reclamaciones del fisco. Nerva además regularizó la práctica de que, mediante forma de adopción, el príncipe reinante cooptase a su sucesor, o mejor lo "recomendase" al Senado y pueblo como varón más calificado para sucederlo en el poder.

La finalidad de estos emperadores fué lo que podría llamarse una sociedad planeada; pero, aun envolviendo ésta cierto grado de burocracia, la regulación no degeneraba todavía en regimiento, y las autoridades se daban por satisfechas con una medida de vigorosa intervención gubernamental. Trajano empuñó del todo la máquina militar del imperio. También alentó el desarrollo de gremios de obreros autorizados. La mayor preocupación de Adriano fué la de la "disciplina civil", en cuyo interés llevó a cabo una serie de viajes imperiales. Por su consolidación del edicto, ayudó a racionalizar los principios y prácticas de la ley. De acuerdo con tal reforma, fueron creados para Italia cuatro jueces viajeros *(IV viri juridici)*. Por amplias concesiones del derecho latino, umbral de la ciudadanía, abrió el paso a la aplicación del derecho romano a copia sumamente acrecida de gentes provincianas. También instituyó una más efectiva autoridad sobre las finanzas imperiales y municipales, aquéllas por el desarrollo del fisco central del imperio, éstas por su introducción de *curatores* o *correctores* (interventores en las *civitates*.

Dentro de los límites de su visión, los Antoninos iniciaron un enérgico programa de reforma económica y social. A él podemos referir la legislación agraria que empezó con Nerva, así como la construcción de caminos, acueductos y edificios públicos en todo el imperio. Pero de este esfuerzo de mejoramiento el trazo más notable fué, sin duda, el sistema alimentario que, inaugurado por Nerva y desarrollado por sus sucesores, había de sobrevivir hasta el colapso del crédito en el siglo siguiente. Tal empresa envolvía la provisión, mediante juiciosas inversiones en tierras, de dotaciones generosas para el mantenimiento de niños huérfanos, de ambos sexos, en las municipalidades italianas. Era al mismo tiempo forma de educación ciudadana y plan avanzado de servicio social, por el que la merma del sistema era "económica" y "científicamente" combatida. Como tal, puede escogérsela como ejemplo de la quintaesencia del espíritu antonino.

Consagrados al culto del servicio, los emperadores antoninos anunciaron sus medidas por medio de lemas atrayentes *(slogans)* sin paralelo en la historia antigua; y esos lemas, como los acuñados al lanzarse a la

acción por los políticos modernos, habían de ser repetidos en monedas e inscripciones mucho tiempo después de que conservaran algún sentido. Así en su *iutitia Augusta, libertas publica,* Nerva proclamó la reconciliación de libertad y autoridad mediante el retorno al constitucionalismo, lo propio que un renacimiento de Roma *(Roma renascens)* que procedería de la *alimentaria Italica,* la *restitutio Italiae,* su *virtus et felicitas, concordia, paz* y finalmente, aunque no en orden de importancia, la *adoptio,* por la que designó a su sucesor. Trajano, cuyo santo y seña era la felicidad de la época *(felicitas temporum),* exhibió en sus monedas la cornucopia imperial derramando las concretas bendiciones del trigo, aceite y vino sobre el mundo, obligado por tal merced. Se dijo que había considerado la intervención del Estado para prevenir abusos de la autoridad marital, como los debidos al derecho, otorgado por la tradición al marido romano, de darle una azotaina a la mujer bebida.[67] Los lemas favoritos de Adriano eran *liberalitas* (refiriéndose a la cancelación de impuestos no pagados), *disciplina* y *stabilitas.*[68] Pío, aunque tal vez por su inclinación a la economía apodado el raequesos (κυμινοπρίστης), proclamó su *liberalitas,* la *nnunificentia Augusta* causante de la prosperidad *(felicitas)* y felicidad *(laetitia)* de la época. Trazó en sus monedas el tipo de Hércules, servidor divino de la humanidad, y se afirmaba comúnmente que la "fortuna" era su dócil servidora. Pero la esencia de su política se halla tal vez indicada en la palabra *aequanimitas* que brotó, se dijo, de sus labios al morir. Marco, el filósofo-rey, cuyo reinado debía cerrar el período, añadió, por su parte, *felicitas Augusta, salus Augusta,* y, muy significativamente, *securitas publica,* la "seguridad" en cuya defensa debía invertir los mejores años de su vida, atrafagado y combatiente en el Danubio.[69]

A pesar de analogías superficiales, el sistema antonino en ningún sentido destacado se nos muestra como anticipación del moderno "capitalismo". Porque el ánimo que presidía a su vida económica, política y social no era tanto el de expansión como el de estabilidad. Como tal, halló expresión en ordenaciones características del conservadurismo clásico. Y con esta ocasión, podemos observar que quedaba completado el proceso mediante el cual el orbe romano se ajustara a las demandas de una economía genuinamente imperial, hecho advertido por observado-

[67] Plinio. *N. H.* xiv. 13. 89-91: Val. Max. ii. 1. 5 y vi. 3. 9.

[68] Pero su temperamento era bastante "inestable" para causar inquietud, y se cuenta que murió odiado de todos: Parker, obra citada, Introd., p. xi.

[69] Mattingly-Sydenham, obra citada, vols. ii y iii.

res contemporáneos como Tácito.[70] Esta economía, en general, lo era de producción y distribución mejor que de explotación, y, si dejó trecho a alguna especie de parasitismo social, fué antes al del rentista que al del especulador. La "manipulación" en vasta escala, tal como la que había caracterizado las actividades de poderosos grupos financieros en las últimas décadas de la ascendencia senatorial, era, con muy raras salvedades, cosa pretérita. La base de la vida, como lo concibieran idealmente Platón y Aristóteles, era la tierra; pero con el desarrollo de un sistema imperial de suministro de víveres para la urbe, y con la extensión de los derechos civiles por todas las provincias, no quedaba hueco para los métodos que un Verres hiciera odiosos. La especulación en víveres no había de volver a alcanzar considerables proporciones hasta el apogeo de la desmoralización económica que precedió al advenimiento de Diocleciano.[71] Por lo demás, nos permite advertir cuán elaborado sería el sistema agrícola, una prueba, la del edicto de Diocleciano sobre los precios, que se limita a señalar su naufragio. La unidad de producción era el *latifundium*, que había, en pos de las grandes guerras de conquista ultramarina, reemplazado la agricultura labriega; y, al menos hasta el fin del período julio-claudiano, provaleció probablemente la inclinación a acumular las propiedades en pocas manos, sin más freno eficaz que la confiscación. Ello puede inferirse del dicho familiar según el cual seis hacendados poseían entre ellos casi la mitad de Africa hasta que Nerón los mandara ejecutar. De esta suerte las propiedades imperiales *(res privata)* crecieron hasta convertirse en departamento importante del gobierno. Y, si cabe aceptar la prueba de los tiempos republicanos, también ciertas municipalidades poseían áreas extensas de valiosa tierra provincial. Ya en los días de Cicerón, Arpino poseía un colonato en la Galia Cisalpina, suficiente (como las rentas fuesen percibidas) para asegurar el mantenimiento de todos los edificios y servicios públicos de la ciudad.[72] En cuanto a la riqueza mineral, era en gran parte monopolio del Estado; las minas venían explotadas directamente con mano de obra de convictos o mediante contratistas *(publicani)*, los cuales, en consideración al privilegio, se veían obligados a suscribir las condiciones imperiales que regulaban la vida de las comunidades minerales.[73] Con respecto al comercio y transportes, las mayores compañías eran las que

[70] *Ann.* iii. 54. 6 y 7. Véase *Camb. Anc. Hist.*, vol. xi, cap. xiii.

[71] Véase la p. 177.

[72] Sobre rentas municipales en general, véase a Winspear, *Augustus and the Reconstruction of Roman Society*, p. 226 *ss.*

[73] Bruns, obra citada, p. 289, nº 112: *Lex metalli Vipascensis.*

operaban por vía marítima. Trimalchio, el héroe de la sátira de Petronio contra los nuevos ricos, se jactaba de haber logrado tres fortunas en sus empresas mercantiles; pero el más importante elemento del tráfico mediterráneo —el tráfico granero del Africa y Egipto hacia la urbe— se hallaba sin duda sometido a vigilante supervisión del gobierno, como favorecido por la exención de los derechos portuarios. Las artes mecánicas, como se ha indicado,[74] tendían a verse descentralizadas en todas las provincias, pero, si cabe juzgar según los términos del edicto de Diocleciano, las ciudades de Egipto y Siria seguían dominando ciertas industrias especiales, como la textil. Por su parte, el trabajo se había convertido en utilidad de considerable valor, pero el elaborado *racketeering* que en días de un pasado funesto había sido principal ocupación de nobles romanos y piratas de Cilicia, no se daba ya. Así, pues, por varios modos, las actividades del pirata financiero irresponsable se dificultaron, si no se vieron por completo suprimidas.

El mantenimiento de la economía imperial fué posible por el empleo de técnicas a ella adecuadas. Estas fueron sobre todo legado del pasado remoto; se ha advertido que ninguna innovación significativa[75] tuvo lugar en el período histórico grecorromano. Los derechos primordiales de la estabilidad hubieran causado que la invención científica y su aplicación a la industria resultara de más que dudoso beneficio. La propia palabra "invención" se ceñía, por cierto, a expresar el descubrimiento de fantasías verbales en literatura. Con esta ocasión, acaso quepa ilustrar la actitud común y corriente por el referido caso de un hombre que, en días de Tiberio César, descubrió un vidrio flexible o irrompible, del que ofreció demostración espectacular en presencia del emperador. Éste, habiéndose primero cerciorado de que el secreto del inventor perecería con él, le hizo decapitar sumariamente fundándose en que, si tal vidrio entraba en los mercados, nada podría evitar el colapso de todos los existentes valores en oro.[76] Pero suponer, a base de ello, que los romanos mirasen con cabal antipatía el "progreso" económico es perder de vista el hecho de que, por ejemplo, en la adopción de técnicas adecuadas a sus necesidades, crearon precedentes aun para el mundo moderno, tales como un cultivo de secano para las insuficientemente regadas tierras herbáceas del África septentrional.

Pero, en la esfera de la vida económica, la mayor victoria en pro de la estabilidad fué tal vez la relativa a la moneda. Bajo la república,

[74] Por Rostovtzeff, obra citada, p. 150.

[75] Toutain, *The Economic Life of the Ancient World*, Introd., p. xxvi.

[76] Dion Casio, lvii. 21: Petronio, *Satyricon*, 51; Plinio, *N. H.* xxxvi. 26. 66.

los patrones monetarios habían mostrado inclinación, mayor o menor, a depreciarse, tendencia más notoria durante períodos críticos como el de la guerra de Aníbal. Les dió fijeza Augusto, quien en virtud de su *imperium* poseía el derecho de autorizar las emisiones de oro y plata; y las unidades de cambio se mantuvieron, virtualmente, al mismo nivel hasta los días de Marco Aurelio.[77] Éste, para financiar sus guerras del Danubio, inició una política de inflación, que había de culminar en el colapso del crédito durante el siglo III.

Así fué como la edad antonina llegó a merecer los encomios de Gibbon como "período el más feliz y próspero en la historia de la raza humana". Siquiera por contraste con los desórdenes llamados a seguirle, ese período alcanzó un nivel de bienestar que, a los ojos de los venideros, le daba el carácter de genuina edad de oro. Pero sería erróneo dejarla de lado, por tal concepto, como mero triunfo del materialismo. Porque ese material bienestar fué importante no en sí mismo, mas como *sine qua non* de lo que hasta entonces fuera el no logrado sueño de la república clásica. E indicaba el cumplimiento de los aspectos espirituales de la esperanza augustana: la "vida grata", según la concibieron los idealistas de la antigüedad grecorromana.

Trasladado al plano de los hechos concretos, ello significaba que los Antoninos habían conseguido construir un mundo adecuado a las demandas del hombre civilizado. El imperio de la segunda centuria constituyó una comunidad en que Aristóteles hubiera podido, al fin, hallar un hogar espiritual, pero en escala que hubiera asombrado al filósofo de la *polis* griega. Se había llegado a esa obtención fomentando el desarrollo de la vida cívica en *civitates* semisoberanas que encarnaban, para todos sus generales objetivos, el principio clásico de autarquía o autosuficiencia. Cierto que se encontraban uniformemente privadas del peligroso derecho de hacer la guerra y la paz, y aún existía entre ellas una graduación de privilegio, en declive desde la *colonia civium Romanorum* hasta la corriente *civitas stipendiaria.* Sometidos a esas calificaciones, los estados, no obstante, podían libremente administrar en lo espiritual como en lo material las necesidades de sus miembros, cuyas ambiciones satisfacían ya mediante el *decurionatus* ya, en caso de ricos libertos (representantes directivos de las clases trabajadoras), mediante la *Augustalitas* o sacerdocio de Augusto. Junto a las municipalidades y por encima de ellas estaba la aristocracia imperial, con hacienda y cargo, con vastas

[77] Nerón, empero, adulteró el denario de plata con cobre, y, bajo Trajano, el porcentaje de cobre ascendía al 15 %: Mattingly-Sydenham, obra citada. i, p. 28, ii, pp. 6 y 242.

posesiones esparcidas por las provincias, mas poseyendo, como lo requería una ley de Trajano, al menos un tercio de su capital invertido en tierra italiana.[78] Existía también, si se parangonaba la situación con la de los tiempos republicanos, un sesgo creciente hacia la estratificación de la vida. Con todo, cada cual a su manera y hasta el límite de su poder, aristocracias imperiales y locales tendían a asegurar para sus miembros la más cabal medida de satisfacción. Ambas aceptaban la teoría clásica que subordina la "producción" a la actividad, y, así como las tradicionales actividades de la *polis* seguían siendo desempeñadas en el *municipium*, las de la sociedad imperial debieron hallar expresión en quehaceres como, por ejemplo, las de los dos Plinios, el primero, sabio destinado a perecer víctima de su curiosidad científica en la erupción del Vesubio, el segundo, cultivado caballero rural, servidor público diligente y escrupuloso y escritor destacado.[79]

El triunfo del idealismo clásico se reveló incomparablemente por la aceptación general de una disciplina pública como la para todos reclamada durante la revolución, y ya incorporada al sistema imperial de educación de la ciudadanía.[80] Al elaborar ese sistema los romanos elevaban a su genio un monumento apenas menos capital que el de la jurisprudencia clásica, junto con el cual debía, por cierto, sobrevivir al mismo imperio, para procurar una herencia de "lugares comunes" que formarían la médula de la subsiguiente cultura europea. Organizado dicho sistema para promover la infusión y difusión de los ideales clásicos, llevó a cabo su propósito, primero, sirviendo de reactivo para disolver toda especie de particularismo, y, en segundo lugar, erigiendo dechados universales de juicio y gusto.

Los principios de tal disciplina pública ya existían cuando Augusto empezó su obra; faltaba sólo aplicarlos a las condiciones de la sociedad imperial. Fué tal vez Catón el primero que diseñó los trazos de un *curriculum* educativo,[81] pero éste, con la evolución del ideal humanista en el último siglo de la república, había asumido un carácter harto lejano de aquel plan sencillo, casi enteramente vocacional y técnico. Y ya emergía como sistema de *bonae* o *liberales artes*, destinado a arraigar hondamente en la vida del imperio y, con las necesarias modificaciones,

[78] Plinio, *Epp.* vi. 19, 4.

[79] Véase la *Camb. Anc. Hist.* vol. xi, p. 853, para la caracterización del espíritu de la época.

[80] Véase a Gwynn, *Roman Education from Cicero to Quintilian,* y Haarhoff, *The Schools of Gaul*, para la discusión general de ese tópico.

[81] Véase el capítulo II de esta obra, p. 42.

a constituir la base de la enseñanza durante la Edad Media. En esa transformación podemos, una vez más, darnos cuenta de la huella ciceroniana.[82]

Cicerón había exhortado a su hijo a seguir su propio ejemplo, basando sus estudios en las dos lenguas clásicas. Insistió al mismo tiempo en la ventaja de combinar la literatura (gramática y retórica) con la filosofía; y, para ello, recomendó la lectura de sus propias obras con las de los académicos, peripatéticos y estoicos.[83] Para la disciplina resultante reivincaba un mérito soberano: llenaba, según él, el doble fin de asegurar la conducta loable y la expresión correcta.[84] En otras palabras, satisfacía los requerimientos de pensamiento y acción que la vida en sociedad implica. Cicerón alega ser la combinación de literatura y filosofía peculiarmente romana: esto es, su contribución a la teoría educativa.[85] Que ello sea o no cierto, la deliberada substitución de las matemáticas, en la que fuera combinación característicamente platónica, por la literatura, señala una desviación del ánimo y fin de la disciplina académica, cuya significación histórica apenas si cabe exagerar. Porque al comunicar al clasicismo precisamente el "sesgo estético y literario" que Platón tan gravemente desaprobara, modificaba la entera complexión de la cultura occidental, dándole un molde retórico del que iba a serle arduo libertarse, aun bajo el poderoso estímulo de la moderna ciencia matemática y física.

Si se trata de apreciar los resultados de esa disciplina latina, podemos permitirnos siquiera un leve toque a lo más obvio. Sirvió, por ejemplo, a un útil propósito económico, formando a oradores y escritores, la importancia de lo cual no debiera ser menguada, aunque los rumbos de la expresión se hallasen radicalmente reducidos, desaparecida ya la libertad política. Digamos, al paso, que su más destacado desenvolvimiento fué una exageración de las flaquezas características de la retórica: su preocupación de la forma, que vino a dar en una tradición sobrecargada de reglas y en el cansado "eco" de Cicerón y Virgilio, y su recancanilla ponderadora del esfuerzo estético, que causó la manufactura de "bolitas de miel verbales", cuajadas de falso sentimiento, facilidad

[82] Véase a Gwynn, obra citada, p. 82, y a Cicerón, *De Rep.* iii. 3, donde insta el valor de las artes liberales como medio de "mantener la virtud y prosperidad de la república".

[83] *De Offic.* i. 1, y el argumento del *De Oratore* en conjunto.

[84] *De Orat.* iii. 15. 57: "illa doctrina... et recte faciendi et bene dicendi magistra".

[85] *Ib.* i. 8. 33: "hic humanus cultus civilisque". Gwynn, por otra parte, atribuye la combinación a Isócrates, y la distingue como "cultivo" (παιδεία) de la filosofía o reflexión (φιλοσοφία), obra citada, iv, p. 46 *ss.*

para toda clase de posible destreza en manos de autores que aspirasen a la virtuosidad, sin la menor consideración particular hacia lo verdadero. Esas flaquezas llegaron a su apogeo en los panegiristas, la indignidad de cuyos esfuerzos se hallaba en proporción directa con la maña con que adulaban por modo bajo y nauseabundo.

Ya en el siglo primero Séneca había dado con la que resultaría crítica tipo de la disciplina literaria, cuando dijo: *non vitae sed scholae discimus.*[86] Esta acusación había de ser repetida por Petronio.[87] En otras palabras, lo que esos críticos deploraban era el hecho de que la escuela no venía a ser, una "preparación para la vida". Desde el angosto punto de vista práctico ello siguió siendo común objeción a la clase de enseñanza conferida y, en vista de los defectos característicos de la enseñanza clásica, la objeción no es del todo descabellada. Tal acusación, sin embargo, va más contra las extravagancias del sistema que contra éste mismo, y, en lo que toca a pedantería y alejamiento de la realidad, otras disciplinas resultaron al menos tan pecadoras como las clásicas. Además, si las peculiares demandas de la sociedad imperial habían de ser tomadas en cuenta, la acusación de Séneca será todo lo que se quiera, menos válida. Por espacio de siglos, en efecto, la disciplina clásica debía desempeñar parte esencial en un proyecto asimilador que, actuando mediante la colonización, el graduado esquema de *municipia* erigidos en las provincias, la instrucción de tropas legionarias y auxiliares y su matrimonio con mujeres bárbaras, así como utilizando las influencias del comercio y la comunicación, culminaba en el plano de la educación superior.[88] En una sociedad, pues, constituída, en último análisis sobre la base de un conjunto común de ideas, esa educación fué un pase a los derechos y privilegios de la comunidad. Y si ello significaba erigir barreras un tanto artificiales ante la admisión, tales barreras eran necesarias en vista de lo que al admisión procuraba.

La respuesta definitiva a la crítica de Séneca, sin embargo, es la de que desconoce o interpreta malamente la idea central del plan ciceroniano. Debía ésta, como hemos mostrado, proveer una disciplina espiritual y moral no menos que intelectual, y para que resultase efectiva, era indispensable que lo vocacional fuese subordinado por completo al fin de la general cultura compartida. Así nos enfrentamos a la cuestión

[86] *Epp. ad Lucilium,* 106. 12.

[87] *Satyricon,* 1. 3: "et ideo ego aduluscentulos existimo in scholis stultissimos fieri, quia nihil ex his quae in usu habemus aut audiunt aut vident.

[88] Sobre el imperio como crisol, o, como él lo llama, "escudilla de mezcla", véase a Plutarco, *De Alex. Mag. Fort. aut Virt.* i, 6.

vital: ¿Qué quería darle a entender el humanista por el término filosofía? Difícilmente se presentaría esta duda a la mente de Séneca; tan falto de sentido crítico en ello, que aceptaba para sí las premisas del sistema que se ponía a criticar. Y, con todo, esta es cuestión que hay que resolver, si se quiere estimar justamente la fuerza y las limitaciones del humanismo clásico.

Escasa duda puede caber de que el término "filosofía" era concebido por modo angosto y atenuado. Ya en virtud de la tradición socrática limitada al estudio de la humanidad, su connotación era de nuevo cercenada, por cuanto aceptaba Cicerón sin reservas la actitud y la perspectiva de los idealistas griegos. Así, mientras afirmaba ser "científica", difería tan radicalmente de la ciencia moderna, que tal vez debiera llamársele SCIENTIA.[89] Es más fácil advertir lo que ello implica si se muestra lo que excluye.

Para empezar, excluye el estudio de la física según la habían entendido los griegos más antiguos. Al asiduo preguntar con que la mente helénica la había acometido, la naturaleza no había rendido sino equívocas respuestas, de suerte que el acicate para nuevas investigaciones menguaba ya cuando establecieron contacto con la Hélade los romanos. Además, el espíritu de investigación no fué nunca el fuerte de éstos. El propio Lucrecio consideró principalmente el conocimiento como base para la acción, y, según ya vimos, hondas sospechas infundía a Cicerón la busca de la verdad por su propia causa. Así, pues, con el triunfo del humanismo, la ciencia romana vino a reducirse a erráticos ejercicios dispares, como los de Plinio,[90] cuya *Historia Natural* es una pieza museística, de saber libresco no digerido y superstición curiosamente mechada de vigorosa y aguda observación personal, pero sin método alguno apreciable.[91] Sólo en este sentido estudiaron los romanos la naturaleza; y la ciencia, en su significación moderna, no halló lugar en las escuelas. De modo que a los que afirman que esta ciencia hubiera salvado la *Romanitas*, hay que responderles que, para mercar dicha salvación, la *Romanitas* hubiera debido abandonar su propio ser.

Si así era excluída la ciencia natural, lo mismo cabe decir de las ciencias humanas, o, mejor, del moderno trato científico de los problemas humanos. Porque si indudablemente estudiaron los romanos psicología, ello fué hincándose en vastas suposiciones jamás seriamente sope-

89 Véase más adelante, pp. 403 *ss.*

90 En ello le precedieron diversos alejandrinos.

91 Plinio el joven, *Epp.* iii. 5. 6, describe la obra de su tío como "opus diffusum, eruditum nec minus varium quam ipsa natura".

sadas o comprobadas según un patrón objetivo. El tono de los *Ensayos Morales* de Séneca y de sus *Cartas*, por ejemplo, sugiere que la naturaleza humana no contiene insospechadas potencialidades y que nada hay radicalmente nuevo que de ella quepa descubrir. En cuanto a la economía, la investigación en tal campo era, claro está, posible en líneas "clásicas"; pero su carácter técnico la hacía inadecuada salvo para especialistas, por lo que Cicerón la relegaba a la atención exclusiva de banqueros y negociantes.[92]

En cuanto a la historia, la situación era, si es posible, aún más deplorable. En su *De Legibus*,[93] Cicerón había distinguido la historia de la poesía sobre la base de que se proponía más bien la verdad que el deleite; y en su *De Oratore* había declarado audazmente que el primer deber del historiador era el de evitar toda falsedad y el de no rehuir verdad alguna, sin comparecencia de miedo o de favor.[94] En otra parte de la misma obra la historia es definida como "almacén que contiene las innumerables lecciones del pasado". Como tal, es proclamada[95] "testigo de las edades, luz de la verdad, vida de la tradición, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad".

Con todo, en una carta a Luceyo,[96] invitándole a preparar y publicar una relación de su consulado, Cicerón invita al biógrafo a recamar la prueba, con audaz y hábil desenvoltura, por razones que explicará en su *Brutus*.[97] Ya en éste expresa la opinión de que la historia es una especie de poema en prosa, cuyo objeto es deleitar al lector, excitando las emociones trágicas, sobre todo agudamente estimuladas por un animado relato de circunstancias mudables y de vicisitudes de la fortuna humana.[98] Esta concepción de la historia como arte, y como arte inferior a la verdad, no podía tener sino fatales resultados.[99] Así, en la disciplina

[92] *De Offic.* ii. 24. 87: "sed toto hoc de genere, de quaerenda, de collocanda pecunia, vellem etiam de utenda, commodius a quibusdam optimis viris ad Ianum medium sedentibus quam am ullis philosophis ulla in schola disputatur". [93] i. 1. 5.

[94] *De Orat.* ii, 15, 62: "quis nescit primam esse historiae legem ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid veri non audeat? ne quae suspicio gratiae sit in scribendo, ne quae simultatis?"

[95] *Ib.* ii, 9, 36. [96] *Ad Fam.* v. 12. 4.

[97] *Brutus*, 11. 42: "concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius".

[98] *Ad Fam.* v. 12. 5: "viri excellentis ancipites variique casus habent admirationem, exspectationem, laetitiam, molestiam, spem, timorem; si vero exitu notabili concluduntur, expletur animus incundissima lectionis voluptate".

[99] Séneca, *Epp.* 88. 3.: "grammaticus circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina" (esto es, metros, versificación, etc.).

humanística, la historia vino a ser considerada sierva de la literatura, antes que como matriz de que ésta, como todas las demás formas de expresión humana, recibiera su carácter y contenido; y en esa humilde condición había de verse hasta que se levantara la ciencia moderna.

Pero si de esta suerte excluía el clasicismo varios de los temas de más precio para la mente moderna, o los trataba por modo enteramente inadecuado, alzó con todo la jurisprudencia a un nivel jamás obtenido. Y mientras ese estudio, naturalmente, debía guardar su carácter profesional, su interés para todos le otorgaba una significación única en el plan formativo. La jurisprudencia, definida como la *scientia rerum humanarum et divinarum*, se vió estimada como ciencia *par excellence* de las relaciones humanas; y el espíritu del humanismo era exactamente lo precisado para librarla de su formalismo tradicional y promover su desenvolvimiento en líneas racionales. Mirando a ello, invocaba el concepto de un "derecho natural" *(ius naturale)*, aplicable a todos los hombres, en todos los lugares y todos los tiempos. El problema estaba en relacionar este derecho con el *ius gentium*, el llamado "derecho de las naciones", que, en realidad, no era más que la práctica equitativa según la veían los ojos del pretor romano. Para Gayo, quizá el primero de los grandes juristas clásicos, ambos eran idénticos en el fondo. Su sucesor Ulpiano, al distinguirlos, mostró más sutil apreciación del verdadero carácter de la justicia histórica y política. El problema debía asumir forma aguda en relación con el asunto crítico de la esclavitud; y la actitud de Ulpiano sirve para destacar la cruel discrepancia entre los hechos de la vida imperial y las teorías que caracterizaron la ciudad celeste de la filosofía antonina. En este sentido era agorera de perturbaciones para lo porvenir.

Apenas sería posible exagerar la fuerza y tenacidad de esta gran tradición clásica operante en el mundo grecorromano. En el siglo v Agustín debía ver en ella la manifestación final de la *pax terrena*.[100] Como tal se hallaba, naturalmente, sometida a limitaciones, tanto físicas como morales. En primer lugar, su aplicación se efectuaba necesariamente sobre una base selectiva. Entre los bárbaros, el principio general era el manifestado por Tácito: *principum filios liberalibus artibus erudire*.[101] Dentro de la comunidad la educación propiamente superior debió de confinarse, con pocas excepciones, a los miembros de las aristocracias imperial y municipal, aunque sólo fuera por el motivo de su

[100] *De Civ. Dei*, xviii. 22: "...condita est civitas Roma... per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare..."

[101] *Agric.* 21; véase *Ann.* iii. 40 y xi. 23-4.

onerosidad.[102] Aparte de ello, si el sistema encerraba alguna limitación, sería la de las mentes cerradas, mejor que la de los libros sellados. Enteramente exento de originalidad, cuidaba de enseñar a los hombres cómo "obrar", mejor que el modo de "producir" o "construir". A este fin les suministraba módulos de "acción" reclamados por la propia finalidad de la Roma eterna. Al obrar así, desempeñaba su papel cegándolos a la significación del cambio; y ayudando, en consecuencia, a preparar la crisis del tercer siglo.

Poca incertidumbre puede caber sobre la magnitud de esta crisis. Fué evidentemente preludio de la larga agonía de la decadencia y ocaso; y, aunque el mundo romano, por un heroico esfuerzo de reconstrucción, había de sobrevivir a los desastres de tal edad, sólo lo conseguiría sometiéndose a los cambios revolucionarios, uno de cuyos efectos había de ser el desfiguramiento y la mutilación, si no la destrucción completa, de los principios de la modalidad política grecorromana. El completo colapso de la fábrica imperial fué únicamente evitado por los servicios de los combatientes emperadores ilíricos, el último de los cuales mereció, no sin visos de justicia, el título de *restitutor orbis.* Pero al operar el salvamento de los pobres restos de la *Romanitas,* Diocleciano tal la dejó que no era para reconocida. Bajo el régimen burocrático y militarizado que estableció, sobrevino al imperio la última némesis de la idea política. Para satisfacer las insaciables demandas del fisco, el llamado "Camilo del bajo imperio" introdujo una áspera, despiadada regulación de la vida social, que redujo el súbdito al virtual personaje. El contribuyente, disminuídas sus filas por constantes defecciones, se tambaleó bajo un peso financiero intolerable, mientras la soberanía, ya finalmente transferida del campamento al palacio como antes lo fuera del senado al campamento, reclamaba adoración en la persona del imperial "*dominus et deus*". Tal fué el sistema económica y moralmente en quiebra que, en las perturbaciones dinásticas que siguieron a la abdicación de Diocleciano, había de pasar a manos de Constantino. Con frenética energía, este príncipe y sus sucesores se consagraron al desvelo de inyectar nueva sangre en el cuerpo moribundo de la *Romanitas.* Sus esfuerzos no fueron del todo infructíferos, como lo prueba la nueva floración de actividad intelectual que caracterizó los declinantes siglos del imperio, en competencia escritores cristianos y paganos en su tributo a la venerable madre de la civilización y el derecho. Pero el objeto de las casas constantiniana y teodosiana no era tanto la restauración cuan-

102 Plinio, *Epp.* iv. 13 sobre la situación, en sus días, de la Italia septentrional.

to la renovación; se proponía dar entrada a un nuevo mundo para equilibrar el antiguo. Ello debía decidir la reorientación completa de la política imperial, cuya suma preocupación sería en adelante la de los problemas nacidos de la nueva relación de Iglesia y Estado. Así, mientras aceptaba la fatal herencia de un aplastante sistema fiscal y administrativo, Constantino involucraba el imperio en nuevas controversias, en que los lenguajes de Demóstenes y Cicerón eran empleados en el debate de temas que hubieran sido para éste y aquél incomprensibles; y las menguantes energías espirituales de los romanos se consumían en la incesante lucha de paganos y cristianos, ortodoxos y heréticos. De suerte que, cuando otra vez los bárbaros bajaron como buitres sobre el imperio, ya no fué sino para arrancar los ojos a un cadáver. La crisis del siglo tercero aparece, pues, en sentido muy señalado, como punto de partida en la historia humana. Destacó, si no (según la famosa frase de Gibbon) la derrota de la civilización por la "superstición y barbarie", cuando menos un eclipse del ideal estrictamente clásico de la virtud o excelencia. En tal sentido, anunció el fin de la gran aventura espiritual de la antigüedad grecorromana.

La gran depresión del siglo III dató desde la usurpación en el año 235 por el feroz, brutal labriego-soldado Maximino, que se llamó a sí mismo "amigo y abogado del orden militar", hasta el final triunfo de dicho orden en 284, mediante la accesión de Diocleciano. En dicho período debemos distinguir tres fases: la primera, 235-52 (de Maximino a Decio), caracterizada por la desintegración progresiva; la segunda, 253-269, época de Valeriano y Galieno, en que, reventados los diques, prevalecieron extensa desmoralización y aguda anarquía; la tercera, 270-84, quince años de recobro despacioso y precario iniciado por Aureliano.[103]

Esa *débâcle*, recientemente vista como revuelta consciente deliberada de un proletariado, compuesto de campesinos y soldados a medio civilizar, contra la dominante burguesía municipal,[104] había sido juzgada anteriormente, y acaso con mayor sencillez, consecuencia de un duelo entre las dos funciones de administración y defensa. Pero, sea el que fuere su final sentido, sin duda empezó por la lucha indecisa entre espada y toga, la que vino a prolongarse durante los reinados de los Gordianos y de Felipe el árabe. Coincidiendo con esa perturbación interna, prodújose vasto aumento de la fuerza bárbara, debido, por una parte, a

[103] Para la historia general del período véase, además de Gibbon, a Parker, obra citada, y a Th. Schultz, *Vom Prinzipat zum Dominat* (1919).

[104] Rostovtzeff, obra citada, cap. x.

la consolidación de un nuevo imperio aqueménida en 227 por Ardexir (Artajerjes) de Persia; y, por la otra, al desarrollo del federalismo entre los germanos, sobre nueva base feudal y militar. Y al intensificarse de tal modo la presión sobre el imperio, dió a no tardar origen al fenómeno familiar de la *stasis* general y crónica.

El desplome afectó cada faceta de la vida romana. Políticamente, cabe juzgar la situación por el hecho de que, entre veintiséis emperadores reinantes, sólo uno escapó a la muerte violenta. En cada sección del mundo romano surgieron caudillos (los llamados "treinta tiranos"), todos dependiendo, para su ascensión y caída, del capricho de las tropas. Pronto la destrucción del derecho privado siguió a la del público. El gobierno por *pronunciamientos* se convirtió en regla, y el terrorismo, con recurrencia de agudos trechos, en principio normal de la administración. Así, mientras inundaban el imperio los agentes secretos, los ciudadanos se veían amagados sucesivamente por la expoliación, los trabajos forzados y la espada. Mientras, las hordas bárbaras se precipitaban a través de las casi indefensas fronteras para llevar sus algaradas al interior de la Aquea y del Asia, o a la parte de poniente, hacia los Pirineos, asolando ciudades y campos y volviéndose cargados de prisioneros y despojos; en tanto que allente el Eufrates asomaba la figura amenazante de Sapor, hijo y sucesor de Ardexir, pronto a deshacer de un golpe toda la colonización romana del oriente.[105]

Acompañó a la anarquía política ardua desventura económica y social. La peste y el hambre azotaron implacablemente las provincias, despoblando considerables áreas. La inflación y fuga de la moneda minó la base de la economía municipal y sacudió las propias bases del sistema social.[106] En varias partes del imperio estallaron pavorosas revueltas de campesinos, que culminaron en la de los *Bagaudas* gálicos en 282. Con la quebrazón de la vida económica y social, asomó de nuevo el especulador ventajero, cuyas siniestras actividades, al comprar, vender y apartar del mercado mercancías de indispensable consumo, habían de ser acerbamente estigmatizadas por Diocleciano.[107] El mal llegó a su cúspide bajo Galieno, en que el particularismo, reflejando un novicio sentimiento nacionalista, y las naturales divisiones económicas del orbe romano, triunfaron conspicuamente sobre el principio de gobierno centralizado,

[105] Invadió la Siria y amagó a Antíoco ya en 242: *Hist. Aug. (Gord.)* 26, 5 y 6.

[106] Ya empezó la "fuga" en 208; véase a Homo, *L'Empire Romain*, p. 343 (*Decreto de Milasa* intentando frenar la especulación de que era objeto la moneda). Sobre la situación en el apogeo de la crisis, véase al mismo, pp. 346-50.

[107] Edicto sobre los precios. Véase, más adelante, la p. 177.

así en la autonomía de Palmira como en el semi-independiente "imperio de las Galias".

No fueron menos desastrosos los resultados en el reino de la vida espiritual e intelectual. Todos los esfuerzos atentos a mantener al derredor de Italia un cordón sanitario, fallaron en definitiva; el orientalismo, en sus más groseras formas, irrumpió, ola tras ola, en la urbe, y allí empezó, resueltamente, el proceso de dilución que había de anegar los valores occidentales.[108] En tanto, la voz de las letras latinas y griegas, oída sin interrupción en las centurias, se acalló casi del todo; y ese mero silencio atestigua con elocuencia los rigores del tiempo. Las ruines memorias que sobreviven denotan la agravación de la angustia, a medida que el imperio se sumía en confusión más y más desesperanzada; y los hombres empezaron a anticiparse el propio fin del mundo.

En ausencia de pruebas estimables de origen pagano, podemos recordar la aterradora evocación de aquellas circunstancias por San Cipriano. "Contempla", dice en su llamada carta a Donato, "las sendas cerradas por bandidos, el mar bloqueado por piratas, el horror y esparcimiento de sangre de la lucha universal. Chorrea el mundo de mutuas matanzas; y el homicidio, estimado crimen cuando lo perpetran los individuos, es tenido por virtuoso si se le comete públicamente".[109] Siete años después, en el tratado a Demetriano, afirma su convicción de que el fin del *saeculum* se halla cerca:

Esta verdad, aunque permanezcamos en silencio y no aduzcamos las profecías de la Sagrada Escritura, la atestigua el propio mundo, pregonando por la prueba del universal descaecimiento su inminente colapso. Ya no basta el agua en invierno para nutritr las cosechas, o el calor en verano para sazonarlas. Menos y menos bloques de mármol, son extraídos de las exhaustas colinas; menos y menos los criaderos gastados ceden sus depósitos de oro y plata; día tras día las empobrecidas vetas se acortan hasta extinguirse. Faltan al campo labradores, al mar marineros, al campamento soldados. La inocencia abandona el foro, la justicia el tribunal, la concordia la amistad, el ingenio el arte, la disciplina la conducta.[110]

Al mismo tema vuelve en otro pasaje, escrito mientras una mortífera plaga devastaba el imperio, para concluir con afirmación no menos positiva de la inminencia del fin.[111] Tras descontar los elementos de la

108 Por la luz que vierten sobre tal proceso, el saber debe desmedidamente a estudios como el de Cumont, *Les Religions orientales dans le paganismo romain*. 4 edic. (1929)

109 *Epp.* i, cap. 6.

110 *Ad Demetr. Apol.*, cap. 3.

111 *De Mortalitate* (A.D. 253-4), cap. 25: "corruente iam mundo et malorum infestantium turbinibus obsesso... mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum sed fine testatur".

retórica clásica y del milenialismo cristiano, percibimos aún en esas palabras la expansión de un hombre sin ilusiones y sin esperanza.

Acució el choque de la catástrofe su condición de enteramente inesperada. Había, sin duda, señales de creciente infortunio en ciertas secciones del imperio;[112] y los sofistas charlaban vagamente sobre el agotamiento de la virtud en un mundo envejecido. Pero aun un varón como Tertuliano, de mente crítica y desprendida, lejos andaba de anticiparse lo inmediatamente próximo. Para él, sin duda, el pacífico y próspero estado del imperio bajo Septimio, Caracalla y Geta, parecía autorizar la creencia de que la providencia divina lo favorecía y su sino fuera el de durar hasta el fin de los tiempos.

> ¡Qué reformas [declara] presenció esta edad! Pensad en las ciudades que la triple virtud de nuestra actual soberanía erigió, aumentó o repuso, otorgando Dios su bendición a tantos Augustos como a uno solo. ¡Cuántos censos tomaron! ¡Cuántos pueblos hicieron retroceder! ¡Cuántos clases de la sociedad honraron! ¡Cuántos bárbaros contuvieron! ¡En pura verdad, este imperio se ha convertido en el jardín del mundo! [113]

Y, sin embargo, estas palabras fueron escritas al borde del abismo.

La dolencia de la *Romanitas*, que fué en hartos modos el más impresionante sistema secular jamás erigido por manos humanas, excitó inevitablemente gran copia de atención, y, desde los días del mismo Cipriano, los estudiosos de la sociedad se han preocupado de diagnosticar su causa. De trazarse la historia de sus esfuerzos, obtendríamos un comentario fascinador al desenvolvimiento de la ciencia social, y hasta el mero catálogo de las varias explicaciones no carecería de interés. Existe, por ejemplo, la teoría clásica de que el imperio sufría del mal incurable de la senectud *(mundus senescens)*, noción que, lejos de inventada por Gibbon, fué parte del depósito corriente usado por los retóricos grecorromanos. Variante moderna de esa hipótesis es la de que los imperios, por necesidad de su constitución, se ensanchan hasta que revientan; y entonces, desvanecida la riqueza que forma la base del poder centralizado, se desagregan, como un compuesto, en sus elementos originarios, la aldea agrícola y el mercado rural. Tales explicaciones tienen sus raíces en la doctrina clásica de la evolución cíclica. Por tal razón fueron ya severamente criticadas por los apologistas cristianos. Y tal crítica (sea la metáfora química o biológica) parece justificada. Porque la validez de la postrera depende de la suposición, dudosa, de que las sociedades,

112 Parker, obra citada, pp. 120-1, trata de la situación en Egipto. Véase también el *Decreto de Milasa*, al que antes se hizo referencia, nota 106 de este mismo capítulo.

113 *De Pallio,* ii. 8-9.

como los individuos, cumplan la vida-historia de un organismo; mientras que la primera sólo puede aparecer plausible mediante la contorsión, al estilo de Procusto, de las pruebas materiales.

La desconfianza contemporánea del razonamiento *a priori* indujo a los historiadores, en general, a la consideración de teorías de carácter positivo. Así, por ejemplo, el ocaso de la cultura grecorromana fué recientemente relacionado con el llamado "ciclo del agua en la antigüedad",[114] según el cual los plantadores de cereales durante las primeras centurias de nuestra era se habían empeñado en lucha malograda con los nómadas escitas, sin que supieran ser ella tal hasta que, por la desecación progresiva del corazón de Asia, sus habitantes se vieron obligados a avanzar para fuera, empujando así a los germanos, en números irresistibles, a las fronteras.

Para los que prefieran buscar una explicación en la sociedad misma antes que en ninguna condición del ambiente, tal como la sequía, la malaria o el agotamiento de los recursos naturales, está ahí disponible una legión de posibilidades. De éstas, una de las más obvias es la selección disgénica, consecuencia de las guerras y de males sociales (como el celibato y el vicio), que acarrea el exterminio de los mejores;[115] aunque, si esto ha de implicar que ciertos linajes sean "portadores de cultura", se añade, sencillamente, un misterio a otro misterio. Segunda posibilidad es la de la esclavitud, considerada en íntima relación con una economía fundamentalmente dilapidadora que, distribuyendo la riqueza de arbitrario e ilógico modo, condena las masas a perpetua sujeción, penalidades y necesidad. O acaso, si al factor económico se añade uno moral, puede argüirse que "el cristianismo, al predicar el evangelio a los pobres, desquició el mundo antiguo".[116] Finalmente, queda la explicación política: el cesarismo, con todas sus notorias flaquezas, incluyendo la incapacidad de resolver el problema de la sucesión. Dicha teoría ha sido recientemente reafirmada por una autoridad eminente,[117] y siempre resultará de peso para los que razonen en términos de liberalismo político.

La *débâcle*, sin embargo, no fué meramente económica, social o política, o mejor dicho fué las tres cosas, pues era aún algo más. Porque lo que ahí se nos ofrece, es, en último análisis, un fracaso intelectual y moral, un fracaso de la mente grecorromana. Desde este punto de vista,

114 E. Huntington, *Civilization and Climate;* J. Huxley, "Climate and History" (en *Saturday Review*, julio 1930).

115 Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, vol. i, cap. iii. p. 269 *ss*.

116 Lange, *The History of Materialism*, trad. inglesa (1892) i, p. 170.

117 Ferrero, *La Ruine de l'Empire Romain*.

no nos interesa entrar en discusión sobre la relativa importancia de las varias teorías propuestas, antes podemos francamente admitir que cada una tiene su lugar en la compleja textura del hecho material. Si, con todo, los propios romanos no acertaron a empuñar debidamente ese hecho, habrá que suponer, a buen seguro, que la razón de ello se encontraba en algún defecto radical de su pensar. En ese defecto podemos hallar la explicación final de la némesis que venía operando para determinar la decadencia y ocaso de la civilización antigua.

Y no es desrazonable sugerir que el defecto en cuestión se hallaba íntimamente relacionado con el clásico *logos* del poder. El clasicismo, como hemos visto, resolvió el concepto del poder en un factor subjetivo y otro objetivo; el primero, carácter (arte y empeño); el segundo, circunstancia (hado o fortuna o los dioses); trazando su génesis como debida a una combinación, o al menos coincidencia, de los dos. Pero, como ha de resultar evidente, esta solución no era solución ni mucho menos. Porque en tal combinación no cabía establecer relación inteligible entre los dos elementos componentes. Lo que es decir que envolvía un grado de obscurantismo que se afanó en vano la razón clásica en eliminar; y aunque la razón consiguió desemboscarse en un área limitada, en que acertaba a penetrar el sol, el bosque permanecía en segundo término dispuesto a angostar el claro en próximo avance, recobrando el dominio de él. Por tanto, el destino que aguardaba a la *Romanitas* era el de una civilización incapaz de entenderse a sí misma y penetrada, pues, de un miedo obsesionante de lo ignoto. El miedo en cuestión en modo alguno podía ser exorcizado, pues era consecuencia de debilidades que fincaban, por decirlo así, en las mismas bases del sistema. En ese sentido, de todas formas, no fué peculiar de la *Romanitas;* fué meramente la postrera y más espectacular ilustración del hado que, tarde o temprano, debía sobrecoger a los ideólogos de la antigüedad clásica.[118]

En este miedo podemos hallar la explicación de varios de los más característicos fenómenos de los tiempos clásicos y trasclásicos. Desde luego, explica el continuado, persistente aumento de la creencia en la "suerte". "En el mundo entero", declara Plinio,[119] "en todo lugar, en todos los tiempos, única es la Fortuna en oírse llamada e invocada por las voces de todos; sólo ella es acusada y llevada al banquillo, sólo ella es objeto de nuestro pensamiento, de nuestra alabanza y de nuestro vituperio". Tal era la creencia que Juvenal debía escoger como uno de los más señalados aspectos del "vicio" contemporáneo; y como tal la de-

118 Véase, por ejemplo, el cap. XII de esta obra.
119 *N.H.* ii, 7. 22.

nunció en varias sátiras, y notablemente en la décimoquinta. Pero, en su ataque a la superstición, no tuvo más remedio el satírico que recaer en los prejuicios del humanismo de Cicerón y Livio, que, pues, reafirmó en los harto conocidos versos:[120]

> nullum numen habes si sit prudentia, nos te
> nos facimus, Fortuna, deam caeloque locámus.

Más aciago desenvolvimiento, si cabe, fué el de la creencia en el determinismo solar y astrológico, fe que invadió el imperio gracias a los caldeos o *mathematici*. Para la descripción de esta fe, nos referiremos a la sumaria manifestación de Censorino:[121]

> Los caldeos [dice] sostienen primera y principalmente que lo que nos acaece en la vida está determinado por los planetas en conjunción con las estrellas fijas. El vario y complicado rumbo de estos cuerpos es lo que gobierna la raza humana; pero su movimiento y ajuste son frecuentemente modificados por el Sol; y mientras el orto y el ocaso de las diversas constelaciones sirve para afectarnos por su distintiva "temperatura", ello ocurre mediante el poder del Sol. Por tanto, es al Sol a quien finalmente debemos el espíritu que nos gobierna, pues él mueve las propias estrellas por las cuales somos movidos, y tiene, por ende, sumo influjo sobre nuestra existencia y destino.

Naturalmente, el mal de esa superstición consistía en negar la realidad de la condición libre y responsable del hombre, reduciendo los mortales al estado de meros autómatas. El poema de Manilio indica que ella gozaba ya de considerable boga en el primer imperio.

La aceptación de dichas creencias suponía una imagen de la naturaleza en términos ya de pura casualidad, ya (alternativamente) de hado inexorable. Esa pasión había de expresarse en varios tipos de sobrenaturalismo en que Oriente y Occidente pusieron juntos la mano para producir las cosmologías más grotescas como base para sistemas éticos no menos disparatados. De estas manifestaciones fué el gnosticismo la más caracterizada: ese "platonismo orientalizado y bárbaro" [122] que resultaba de una fusión indiscriminada de elementos derivados del idealismo griego y el dualismo metafísico del Oriente.[123] El gnosticismo em-

120 x. 365-6.

121 *De Die Natili*, cap. 8 (allá por el A.D. 238), citado por Cumont, *La Théologie Solaire*, p. 27, n. 4, quien lo cree tomado, en primer lugar, de Varrón y finalmente de Posidonio.

122 Inge, obra citada, i. p. 103.

123 Discute Lebreton, obra citada, libro ii, cap. i, pp. 83 *ss.*, la historia de la *gnosis* pagana a la que define "gran movimiento religioso anterior al Cristianismo, y, en sus tendencias, en honda contradicción con él. En los primeros siglos de nuestra era invadió todo

pezaba identificando el mal con el mundo de la materia (ὕλη). Procedía luego a afirmar una antítesis absoluta entre la materia y el espíritu. Los seres humanos, declaraba, se hallan en el mundo material, cuyo mal ingresa así en su constitución. Pero como espíritus, no son de ese mundo, y su único problema es evadirse de él. Ello, a lo que suponía, había de efectuarse mediante la comunicación de la revelación celeste (γνῶσις). Dicha gnosis, concebida mejor como "iluminación" que como "conocimiento", destacaba formas exóticas y esotéricas de aprehensión. Como tal, constituía el ápice de un avance, por sucesivos planos de experiencia, en que el peregrino se abría paso a través de un universo poblado de demonios y trasgos, entre los cuales estaban comprendidos los siete diablos de la mitología babilónica. Desde tal punto de vista, el gnosticismo admitía las más amplias oscilaciones entre la exaltación y el rebajamiento, y combinaba el más rígido ascetismo con explosiones del más desmandado libertinaje. De esta suerte se hallaba, en lo ético, en el polo opuesto del ideal clásico de la *sophrosyne;* así como, en su desprecio de la ciencia objetiva, registraba el suicidio de la clásica razón.

No mengua el carácter trágico de esos desarrollos su condición de resultados lógicos de defectos inherentes al mundo clásico. El esfuerzo del clasicismo, como lo apreciamos,[124] miró a rescatar la humanidad de la vida y mentalidad de la selva, y a asegurarle la posibilidad de una vida grata. Esto es, se proponía la lucha por la civilización contra la barbarie y las supersticiones. En este secular conflicto con los poderes de las tinieblas, se imaginó Augusto haberse apuntado una victoria decisiva. Pero, como habían de mostrarlo los acontecimientos, el sistema augustano no estaba dotado de verdadera inmunidad contra desórdenes como los que ya habían amagado anteriores experimentos políticos. Al contrario, éstos se albergaban en el propio corazón del sistema, gracias a la adoración del soberano divinizado. En tal sentido, el sino del imperio se hallaba implícito en el de los Césares.

Hemos intentado mostrar cómo, según el clasicismo, se suponía que el poder estimado necesario para proteger la civilización dependía de una dichosa coincidencia del carácter y las circunstancias, coincidencia que se entendía finalmente lograda en la persona de Augusto. Desde este punto de vista, el futuro de Roma parecía vinculado al culto de la excelencia augustana, la que, juntamente con *fortuna omnipotens et ineluctabile fatum,*[125] debía constituir la garantía y prenda de su eter-

el mundo grecorromano, y atacó las religiones judía y helénica antes que el Cristianismo".

124 Capítulo III de la presente obra. 125 Virgilio, *Eneida*, VIII. 334.

nidad. Pero la esperanza augustana, de ser tal, se hallaba condenada a la decepción. Porque, a pesar de su pretensión a la finalidad, su base, de hecho, no era sino pragmática; y aunque el emperador buscase dar razón de su éxito en términos de sus "virtudes", no cabía certidumbre en cuanto al papel que la "suerte" hubiese desempeñado en ponerlo por obra. Ello, en la práctica, significa que los que aceptasen el sistema en su valor nominal, se empeñarían en desesperada lid contra las fuerzas de la mudanza: lid en que "orden" se oponía a "proceso" y se identificaba con el mantenimiento de determinadas convenciones, por el fundador establecidas como normas para todos los tiempos venideros. El defecto de ese análisis consistía en su incapacidad de rendir justicia al sentido de substancial desarrollo o crecimiento. En consecuencia, vino a producir marcada división entre conservadores y partidarios de la innovación, en que ambos lados se encontraban, indudablemente, en parcial defecto. Tendían los conservadores a considerar todo cambio como mal *ipso facto*, o, en el muy mejor de los casos, a recelar que fuera arriesgado salto en las tinieblas. Veíanse, pues, dispuestos a resistirlo, comprimiéndolo todo en los existentes moldes del pensamiento, con el final resultado de henderlos. Por otra parte, la flaqueza de los partidarios de la innovación en cuanto tales, era su carencia de todo adecuado concepto de dirección. Por ello se inclinaban a acoger los requerimientos de la "novedad" en su abandono a la marea, y, al hacerlo, se exponían a la convencional acusación de barbarie. Fué efecto de ese conflicto la división de los emperadores en dos campos opuestos. Tendió asimismo a producir, si así puede decirse, la "herejía" de algunos particulares emperadores contra sí mismos: herejía acechable aun en la unidad formal y superficial de la llamada "síntesis adriánica". En tal forma se preparaba el terreno a lo que debía materializarse como crisis intelectual y moral del siglo tercero.

La herejía que así se manifestaba en el reino político, no era sino nueva fase de una quebrazón más amplia y más honda en las filas de la sociedad imperial. Horacio había profetizado que la grandeza de Roma proseguiría mientras Júpiter y el Capitolio permaneciesen inmobles, abogando en ello por la conservación de ideales estrictamente nacionales; y Virgilio, aunque acaso más generoso y cosmopolita en su perspectiva, no estaba menos vivamente alerta en lo que tocaba a los peligros de un internacionalismo indiscriminado. Pero, bajo la nominal presidencia de Jove, ya el Panteón se había ampliado continuamente; y las deidades nacionales fraternizaban con una heterogénea turbamulta compuesta de

todas las deidades mediterráneas, sólo exceptuadas las que, como el Baal cartaginés, estaban por debajo de la civilización o las que como el Jehová judío, quedaban sobre ella. Resultaba así evidente que, después de todo, la victoria de Venus y Apolo sobre las fuerzas obscuras había sido incompleta.

La expansión del Panteón romano, que ha sido considerada indicio del espíritu de tolerancia, prueba en realidad la ausencia en la *Romanitas* de cuanto pudiera parecerse a un genuino principio de discriminación. La imperial *pax deorum* celaba una masa de incongruencias intelectuales y morales; no era una jerarquía sino una mezcolanza, simbolizando, como se dijo, los sorprendentes acervos de razas, costumbres y tradiciones, para no mentar las hondas distinciones económicas y sociales que subsistían en el cuerpo político. El imperio, en efecto, no era tanto "cuerpo sin alma" como ejemplo de personalidad múltiple. Como tal, ofrece torvo comentario a la doctrina de Plutarco sobre la "escudilla de mezclas". Porque, para empezar, las masas permanecieron relativamente ajenas al roce de la cultura, siendo su papel en el sistema el de la simple aquiescencia. El creciente apartamiento de la lengua literaria y la vernácula es medida del abismo que separaba al ciudadano refinado del *municipium* del áspero labriego o soldado de las aldeas o las fronteras. Además, mientras las luces se veían de esta suerte restringidas a las clases dominantes, los que hallaban las letras accesibles tenían frente a sí las exigencias de escuelas de opinión rivales, y éstas, por bien equipadas que anduvieran, como sectas, para disputarse el dominio sobre la mente humana, en realidad no acertaban a procurar base para la unidad espiritual. Muy al contrario, lo que promovían eran tendencias de desintegración que sólo la fuerza física conseguía atraillar. Vespasiano, con aguda mente campesina, había dicho de los ideólogos: "No le pego al can que me ladra". Con todo, individuos vagamente llamados "filósofos" eran tenidos, en general, por sospechosos en el *regnum Caesaris* y, en más de una ocasión, el gobierno se empeñó en purgar la sociedad de influencias subversivas, expulsando a aquéllos de la urbe.

Las actividades de tales hombres sirven para ilustrar la máxima de que las sociedades mueren por la cumbre. O de otro modo, como lo expresa el vigoroso lenguaje de Tertuliano:[126] "los tales vienen a campo descubierto y destruyen vuestros dioses, atacando vuestras supersticiones con vuestro aplauso. Y hasta algunos de ellos, con vuestra ayuda, osan morder y ladrar a vuestros príncipes". Así se declara que, median-

[126] *Apol.* 46.

te la propia disciplina que procuraba, la *Romanitas* equipaba a sus intérpretes con un instrumento para cavar su tumba. Podía el imperio, sin duda, permitirse ignorar los gañidos de un Comodiano, que no expresaban sino el odio semiarticulado del que acogotan, con un tanto de ánimo por una vaga esperanza mesiánica y explayándose en un cinismo cristiano parecido al del propio Diógenes. Pero la difusión en círculos intelectuales de doctrinas como las indicadas ayudaban a incubar una revuelta contra la civilización al inculcar un esparcido sesgo de malogro y fracaso, en notable contraste con la inquebrantable fe de Virgilio en la misión de la Roma Eterna.

Contra esas tendencias se registraban, de haberlas, pocas protestas eficaces. En días tan tardíos como los de Nerón, puede darse con un Séneca, pronto a defender su edad, chapador en frases centelleantes de los lugares comunes de un optimismo superficial: el bello ensueño de la perfectibilidad humana, de la humana fraternidad bajo los Césares. Pero la brillantez de la retórica de Séneca no consigue disimular las inherentes anomalías de su posición. Séneca proclamaba doctrinas de libertad, igualdad y fraternidad mientras ejercía el cargo de primer ministro del postrero y peor de los "tiranos" de la serie julio-claudiana. Atacaba la "superstición", pero recomendaba la adoración de los dioses políticos como "materia de forma" y como expediente "para vincular las masas a la sociedad civil"; mostrándose en ello, como se ha dicho, "más hipócrita que ningún comediante".[127] Finalmente, mientras miraba de hito en hito su principal ventaja, argüía volublemente que el negocio de la filosofía es el de enseñar a los hombres "el desdén de la vida". Las inconsecuencias de Séneca son tales, que demuestran un foso extremado entre la teoría y la práctica. Como Agustín había de expresarlo, "la libertad manifestada en sus escritos se hallaba totalmente ausente de su vida".

Pero si así empleaba Séneca la máscara de un cumplido actor, no lo hacía por deliberadamente perverso o mendaz. Al contrario, todos los indicios muestran que, a pesar de notorias debilidades de carácter, fué varón bien intencionado y de altos pensamientos. Tal era, precisamente, el venero de sus dificultades, pues le hacía víctima de una "herejía" que, con su equipo intelectual, era impotente para vencer. La herejía que en Séneca se declaró en forzado y estridente optimismo, se reveló en otros escritores contemporáneos por diferente pero no menos característico modo. Nada hemos de decir con tal motivo de Lucano y su vana nostalgia de la república, como no sea indicar que en ella asomaba la cabal

[127] San Agustín, *De Civ. Dei*, vi. 10 y iv. 32.

inarmonía del escritor con el mundo que le rodeaba. En Juvenal, una parecida incapacidad de acomodo toma la forma de crítica punzante del "vicio" convencional, como si el flagelo del sarcasmo y la invectiva fuese capaz de algo más que exacerbar la llaga. En gran parte, asimismo, cabe decir cosa pareja de del "desenmascaramiento" por Luciano de los charlatanes filosóficos del mundo helénico contemporáneo.

Las herejías de la imperial literatura tenían su raíz en las de la filosofía imperial. Los inmensos cambios materiales, que culminaron en el establecimiento del imperio augustano, no habían aportado nuevo estímulo a la mente humana. La filosofía quedaba así condenada a sustentarse de la inspiración de un pasado ya en retirada, con el resultado de no conseguir sino meras modificaciones menores de las fórmulas tradicionales. Tenemos, en cuanto a su espíritu y método, el testimonio de Diógenes Laercio.[128] Diógenes, en su introducción a las *Vidas de los Filósofos*, señala que la actividad especulativa, que empieza con los griegos jónicos, se desarrolló tanto cronológica como lógicamente según el siguiente plan:

1) Física (ciencia teórica, incluyendo teología, matemáticas, ciencias naturales, psicología).
2) Etica (ciencia práctica: ética, estética, economía, política).
3) Lógica (examen crítico del instrumento del conocimiento y de su *modus operandi* por vía de demostración, inducción o generalización, erística o argumentación).

Se advertirá que lo que primero aparece en el plan es la física o "cosmología", esto es, la "historia" que el observador se cuenta para "explicarse" los fenómenos de la naturaleza, o, como lo expresaron los griegos, "para salvar las apariencias". Tal explicación es fundamental; es la "hipótesis" o base subyacente a lo que deberá decirse sobre "ética", cuya divisa viene a ser de este modo (para todas las escuelas, no meramente para la estoica): "seguir la naturaleza", sea cual fuere la connotación específica dada al vocablo.

Ese plan, una vez establecido, había de determinar el patrón de todo subsiguiente pensamiento. Y lo hizo dando origen a varias escuelas de opinión que se dividieron según sus respectivas "preferencias", y cada una de estas últimas constituyó lo que Diógenes llama una "secta" o "herejía". La historia de tales herejías es la historia de la sucesión filosófica o *diadoché*, uno de cuyos aspectos más significativos (como él nota) es la tendencia a una resquebrajadura entre los inclinados a afir-

128 Sus fechas son inseguras, pero probablemente floreció a principios del siglo III.

mar y los inclinados a negar: esto es, entre los dogmáticos y los escépticos. En los tiempos imperiales, la posición escéptica era principalmente mantenida por los académicos, quienes, partiendo del principio lógico de la suspensión de juicio, llevaron tan lejos ese principio que llegaron aun a debatir la certidumbre del sentido común en lo tocante a la personalidad, obnubilándose en ello copiosamente. El dogmatismo, por otra parte, estaba al menos representado por dos importantes grupos de opinión. Estos grupos concordaban en aceptar una imagen o representación del cosmos en términos de "forma" y "materia". Pero discrepaban sobre cuál de ambos principios hubiese de ser considerado determinante último del orden cósmico. De aquí la distinción histórica entre "idealistas" y "materialistas", y una disputa destinada a serlo sin término, por la sencilla razón de que cada una de las alternativas propuestas era, en realidad, igualmente arbitraria. El tema, de tal forma sustraído a la posibilidad de una solución según sus propios méritos, había de dividir a estoicos y epicúreos a través de la época imperial hasta que, al cabo, Agustín dió de lado las demandas de unos y otros sectarios con el áspero comentario: *Sólo sus cenizas sobreviven.*

Pero aunque tal debía resultar el último hado del estoicismo, ello no debe ocultarnos la trascendencia del papel que desempeñó como, tal vez, tipo dominante de idealismo en los dos primeros siglos del imperio. Consiguió esta posición como uno de los últimos, si no de los mayores, intentos de la *scientia* clásica en respuesta a la legítima demanda, por parte de los pensadores, de un mundo justo y razonable; y, en tal sentido, reivindicaba el mérito de ser un sistema "reverente sin superstición" (θεοσεβὴς ἄνευ δεισιδαμονίας). Ello empezó con la tenttaiva de sobrepasar la definición, puramente formal, de la superstición como lo contiguo y superpuesto a los cultos autorizados por el Estado, y a discernir entre la creencia popular y vulgar, por un lado, y, por el otro, la verdadera religión, hincada en una cosmología basada en el concepto de "hado", el εἱμαρμένη u *ordo, series causarum* de la "naturaleza". Y entonces procedió a afirmar, a modo de mandamiento cimero de la ética, el precepto: Sigue a la naturaleza. La significación de tal orden debe, sin embargo, permanecer cuestionable en ese texto particular; ya que si la naturaleza es en realidad hado o destino, no será claro hasta qué punto se halle cada cual en libertad para desafiar sus pautas, como tal vez se indica en el famoso verso del himno de Cleantes: *ducunt volentem fata nolentem trahunt.* La dificultad así erigida constituyó el mayor problema de la lógica estoica, la cual antes lo evadió que lo resolvió, por su recurso

a sinnúmero de identificaciones enteramente arbitrarias, cuyo resultado fué meramente el de recalcar su carácter dogmático. Esas identificaciones tenían que ver con el *logos* estoico, al que se concebía impersonalmente como "inmanente razón cósmica". Así considerado, se le hacía, en lo subjetivo, equivaler al "alma" y, en lo objetivo, al "ardiente fuego" (πῦρ o πῦρ πυρῶδες, *spiritus* en el lenguaje de Séneca), el cual, difundido por toda la naturaleza, activaba el magno animal, mientras, a la vez, constituía la base de la universal simpatía entre sus varios componentes.

Por dudosas que sean tales identificaciones, manteníase que autorizaban la inferencia de que "seguir la naturaleza" era "seguir la razón". De esta suerte, venían a sancionar el ideal de la estoica sabiduría o *sapientia*. En Séneca, tal *sapientia* había de expresarse en una serie de proposiciones en que el filósofo usaba una terminología tan sorprendentemente similar a la empleada por los cristianos, que ello motivó el mito de que se hallase en secreta correspondencia con San Pablo. Dicha terminología incluye frases como la "Ciudad de Dios", la "paternidad de Dios y la fraternidad del hombre" la "ley de caridad o benevolencia"; y esta lista podría prolongarse casi indefinidamente. No deberían sorprender tales notorias analogías, pues lo que todas ellas significan es que los estoicos estaban de acuerdo con los cristianos en la ensoñación de un mundo mejor. El punto importante, sin embargo, es el de qué asiento cierto disponían para ello. Y, dicho sea en tal coyuntura, la debilidad de la *sapientia* estoica estribaba en que no acertaba a levantar un puente entre "orden" y "avance", uno de cuyos resultados fué que todo cuanto no se acomodase a las preconcepciones de su orden ideal, era negado o despedido como "irreal".[129]

Podemos así distinguir a Séneca retirándose —en su decisión de mantener el ideal estoico de la *inmota, inconcussa mens*—, lejos de los *turbulenti motus* de la vida real, a un mundo particular de su propia creación donde, siquiera, se podía suponer que fluyese abundante la leche de la bondad humana. Mas para Marco, el emperador filósofo, último de los sucesores de Séneca en tal *diadoché* de los estoicos, dicha solución no podía ser estimada admisible. Hallámosle, pues, espaciándose con patética insistencia en el derecho de creer en un mundo ordenado, a pesar de una acumulación de pruebas que parecen contradecir su fe.

[129] De aquí las paradojas estoicas, como la de que el avisado es feliz hasta en el tormento del potro.

Si la parte intelectual [declara],[130] que en nosotros existe, es común a todos, también lo es la razón que nos otorga nuestro rango de seres humanos. Concédase esto, y la razón (práctica) que nos ordena hacer u omitir será también común. De lo que cabe concluir que no hay sino una ley, y, si ella es una, todos somos conciudadanos y miembros de un cuerpo político: esto es, el universo es una especie de Estado. Porque ¿de qué otra concebible comunidad podrá decirse ser ciudadanos la entera raza humana? Y de este universal Estado han proceder esas mismas facultades de intelecto y razón, juntamente con nuestro concepto del derecho (natural).

La religión de la razón así profesada por Marco fué aclamada por "absoluta religión, la que nace del simple hecho de un alto sentido moral cara a cara con el universo". Tal religión fué declarada "independiente de razas y países". "No hay revolución, ni progreso, ni descubrimiento que pueda turbarla.[131] En realidad, constituye un audaz antropomorfismo, una especie de escrito sobre el cielo, que una nacionalidad meramente humana proyecta sobre el cosmos, dándola por explicación de la naturaleza y de Dios.

A las dificultades creadas por el dogma estoico de la inmanencia divina, la *scientia* clásica no ofrecía sino una posible alternativa. Esta se hallaba en la doctrina de la trascendencia, originariamente derivada de Platón. Uno de los propósitos de esta doctrina era el de rendir justicia al sentido de la libertad y responsabilidad humanas que, como sugerimos, se hallaba en buena parte obscurecido en la ideología estoica. Para el logro de tal objeto, desvió la escena, de forma que se separase el *logos* o principio del orden cósmico de la materia o ὕλη en que, según el estoicismo, se hallaba sumergido. El resultado fué vindicar la posibilidad de la libertad, pero a expensas de rehabilitar la "suerte" o "necesidad", la que así una vez más asomaba como función de la más o menos independiente materia. Al hacerlo, renovó la tradicional ética platónica, en la que cierta penetración humana enfrentada al flujo era considerada como contrapartida subjetiva al orden objetivo en que análogo papel era asignado a la "divina providencia". Así opuesta al desorden material, la providencia del logos, se suponía a su vez dependiente de un principio todavía más remoto e inaccesible, del que se creían derivados su "carácter" y su "energía"; y la visión de este último principio, que a poco resultara personificado como "supremo" o "altísimo" Dios, quedaba reservado para un futuro en que el hombre se hubiese despojado del cuerpo físico, lodosa vestidura perecedera.

[130] *Med.* iv. 4; véase vii, 9.

[131] Renan, *Marc-Aurèle,* cap. xvi, p. 272.

En tempranos tiempos imperiales, el principal exponente de esas ideas fué Plutarco de Queronea (aprox. A. D. 40-120). Las manifiesta, por ejemplo, en el ensayo sobre el hado (*Moralia*, περὶ εἱμαρμένης o *De Fato)*, en que el autor plantea la crítica de la doctrina estoica basándose en nociones propuestas en el *Timeo* y en otras partes. El ensayo empieza con una distinción un tanto escolástica entre el hado concebido como *a)* actividad (ἐνέργεια) y como *b)* sustancia (οὐσία); siendo el primero identificado con lo que podemos llamar la *operatio Dei*, y el último con su resultado, el *opus operatum* o naturaleza.[132] Considerado como actividad, se dice del hado que abarca en su órbita "todas las cosas que cambian de infinito a infinito", incluyendo "la total revolución del universo y el entero curso del tiempo". Como tal, empero, no puede él ser infinito, sino de finito carácter (πεπερασμένη). ¿De qué suerte, pues, lleva a cabo su labor? [133] Para responder a esta pregunta, dice Plutarco, debemos invocar la analogía de la ley civil, que habla en términos generales (πολιτικὴ νομοθεσία καθόλου), determinando así el carácter de las cosas individuales (τὰ καθ' ἕκαστα) sólo en cuanto esto se halla implicado en la *ratio* de su ser.[134] Desde este punto de vista, se hace posible afirmar que "el hado comprende todas las cosas" sin suscribir la proposición de que "todo ocurre por hado", esto es, dejando todavía trecho para una medida de contingencia. O sea, que, como él lo expresa, un buque, para ser un buque, ha de cumplir con especificaciones definidas, pero no es necesario que tenga 500 pies de longitud. Así, pues, restringir la función de la divina omnipotencia, sería eximirla de responsabilidad por "error" gracias a deficiencias materiales en su funcionamiento.

A esa imagen de la actividad creadora en la naturaleza, Plutarco halla una contrapartida entre los hombres, en la obra de la mente o inteligencia. Esa inteligencia, piensa él, es lo que procura a la humanidad la prudencia y sabiduría (πρόνοια, εὐβουλία) sin la que ella fuera "más infeliz que las bestias".[135] Con este montaje, volvemos una vez más a la tradicional antítesis entre "carácter" y "circunstancia", "virtud" y "fortuna"; en que la virtud, identificada con la penetración y la previsión, se opone al mundo circundante y es estimulada a enfrentarse a él y a vencerlo con la convicción de que "la medición no deja lugar a la suerte".[136] No podemos seguir a Plutarco en su seguimiento de esta idea a través de todas sus varias ramificaciones. Queda ella presupuesta en su teo-

132 Cap. 1. 133 Cap. 3. 134 Cap. 4.
135 περὶ τύχης, o *De Fortuna*, 3. 136 Cap. 4.

ría de la educación definida como la "perfección de la virtud", a través de la disciplina de "naturaleza", "razón" y "hábito"; siendo tal disciplinada virtud declarada invulnerable a los embates del tiempo y de las circunstancias.[137] En tal sentido, se la utiliza como base para la interpretación: por ejemplo, en los dos ensayos sobre *Virtud o Fortuna de Alejandro Magno,* donde se alcanza la conclusión de que "cuanto más ensalzáis la fortuna del Rey, más ensalzáis las virtudes que le hicieron digno de ella".[138] Lo que es reiterado en su *De Fortuna Romanorum,* relato acerca de un pueblo entre el cual, según él declara, ingresó la Fortuna "para quitarse las sandalias y no moverse jamás de allí".[139] Pero tal vez más claramente que en otra parte ninguna, se muestra en las familias *Vidas Paralelas.* Examinar la técnica de esas biografías es ver que están todas y cada una construídas en términos de los mismos conceptos, precisamente. Plutarco, pues, escoge varias figuras "típicas" de la historia griega y romana para pintarlas como dechados de carácter y logro clásicos. Las figuras evocadas son verdaderamente representativas; pero obtienen esa calidad sólo porque las excelencias que albergan pertenecen a un orden ideal que es, *ex hypothesi,* independiente del flujo. Sirven así las *Vidas* para ilustrar, tanto en sus lados fuertes como en los flacos, el valor del idealismo plutarquiano como principio de entendimiento; y, en tal sentido, constituyen una contribución distintiva y permanente a la religión clásica de la humanidad.

En su busca de una *Weltanschauung* que pueda servir para explicar y vindicar sus conclusiones, Plutarco deserta los gastados mitos de la teología griega y romana para fijar su atención en la de Egipto. Ésta, que halla su expresión en la teoría y práctica (τὰ δεικνύμενα καὶ δρώρενα) de los sacerdotes de Isis, es por él encarecida como "no mera telaraña crecida por sí misma y sin fundamento", sino como cuidadosa descripción de eventos en el universo físico; aunque, naturalmente, representados en forma "simbólica".[140] En esa tealogía, el último o sumo principio (τὸ θεῖον) está celado bajo un velo de inaccesibilidad, pero eso no significa que no ejerza influencia sobre el mundo visible y tangible. Al contrario, manifiesta su poder mediante la agencia de fuerzas secundarias que, personificadas como "demonios", pasan por encarnar "diferencias de virtud y vicio" precisamente análogas a las que se manifiestan entre los hombres.[141] Entre tales fuerzas demónicas, dos son distinguidas como capitales: la primera, Osiris, principio de la humedad y del "creci-

[137] *De Educat. Puer.*

[138] Obra citada, ii. 8.

[139] Obra citada, 4.

[140] *De Isid. et Osir.* xx y lxxvi.

[141] xxv γίνονται γὰρ ὥς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας.

miento ordenado" en la naturaleza;[142] la segunda, Tifón, el elemento ardiente, la sequía que, con consumir y matar, es no obstante necesaria para la perfección.[143] Osiris, concebido como el principio del crecimiento ordenado en el mundo objetivo, es ulteriormente identificado con *mens* y *ratio* en el subjetivo, y por tanto saludado como "señor y maestro de todas las buenas cosas"; mientras que Tifón, que en la naturaleza se trasluce como dolencia, tempestad, terremoto, "fracaso" del sol o la luna, y, en realidad, como cualquier inconveniente "desazonado", viene a equivaler a la "parte del alma humana que carece de razón, sometida a una variedad de emociones, tumultuosas y brutales";[144] esto es, es el poder quebrantador, pegado a las cosas susceptibles de afección y mutación".[145] A una "mezcla de estos opuestos" son atribuídas "la génesis y composición del cosmos", en que, con todo, se manifiestan "con fuerza desigual", ya que "la supremacía compete siempre al mejor".[146] De suerte que lo que percibimos en la naturaleza puede ser definido (en lenguaje teológico) como un conflicto interminable entre Osiris y Tifón por la posesión de Isis, "madre tierra", considerada no como un fortuito concurso de átomos, sino "lo que tiene afán de ser animado"; en otras palabras, como *receptaculum*, principio femenino o negativo que, ausente Osiris, debe permanecer para siempre yermo.[147] Por otra parte, a causa de *coitio* de Osiris con Isis, lo que acaece a pesar de Tifón, se engendra Horus, "la imagen sensible del mundo inteligible".[148] No necesitamos referir la historia del maligno esfuerzo de Tifón para aniquilar a Osiris y acabar con su prole, o, por lo menos, infamarla como "contaminación" (mezcla) de elementos incongruentes, y, por tanto, "ilegítima". Tal esfuerzo es destinado a final frustración, ya que el padre es por naturaleza "eterno e indestructible"[149] mientras que el hijo "nacido en la materia, es la imagen de la esencia de su padre y una imitación de su ser".[150] El éxito aparente, mas pasajero, de tal esfuerzo es conmemorado en los "tristes y sombríos sacrificios" del invierno harto avanzado; su derrota, en el anual festival de primavera, consagrador de la vida que despierta.[151]

Lo que ese mito encanecido pueda haber significado para los nativos de Egipto, quede en problema. Lo que nos incumbe es meramente

[142] XXXV, así identificado con Dionisos o Baco, "laetitiae dator, qui gratis frugibus arbores fecundat".

[143] XXXIX. [144] XLIX y L. [145] LV. [146] XLIX.

[147] LIII τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως; véase LVIII.

[148] LIV. [149] LIV ἀΐδιος καὶ ἄφθαρτος.

[150] LIII εἰκὼν οὐσίας ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γιγνόμενον.

[151] LXIX.

indicar lo que significó, visto a la luz de la filosofía griega y romana.[152] Así considerado, se le destacó como evangelio para todos los hombres, esto es, "racionalización" de verdades que la mente humana buscara a tientas desde el principio.[153] Ello estaba, declara Plutarco, implicado en los "acertijos de Homero y de Tales";[154] y especialmente, acaso, en la pintura homérica de los hombres "hechos a semejanza de los dioses y en igualdad con ellos";[155] y encajaba con las especulaciones de Xenócrates, Empédocles y Platón en lo tocante a la naturaleza y actividad de los demonios.[156] Como tal, señalaba dos conclusiones de importancia práctica para la humanidad. La primera concernía su futuro mientras se hallara todavía "en el cuerpo". Aquí todo lo que cabía anticipar era una lucha interminable en pro de la supremacía sobre la materia, con la perspectiva de fluctuaciones estacionales, pero sin cambio substancial. Más allá, sin embargo, se extendía la esperanza de que el espíritu se librara finalmente de "todo lo susceptible de muerte y destrucción", y fuera trasladado, guiado por Osiris, "rey y jefe de los muertos" a un reino puro, no mancillado por las cosas materiales, donde, al fin, gozaría de la visión beatífica y recibiría, de manos de Isis, la "llenazón de todo lo bello y bueno".[157]

El trascendentalismo plutarquiano empieza ensanchando la sima entre Dios y el universo, los mundos "inteligible" y "sensible"; y luego busca pontearla evocando la noción de los demonios como intermediaria entre los dos. Al hacerlo, sugiere dos peligrosas posibilidades, ambas luego explotadas por los sucesores de Plutarco en la tradición platónica. La primera era la de una mayor investigación en demonología, la segunda, el perfeccionamiento de una técnica para "manejar los demonios". El resultado fué originar una serie de teosofías y teúrgias, las que conjuntamente venían a constituir los aspectos teóricos y prácticos de lo que quería darse por ciencia de la dinámica espiritual. Nos es imposible detenernos a caracterizar tales desarrollos; bastará decir que incluían varias formas de mesmerismo,[158] hipnotismo y autosugestión;[159] toques en mesas;[160] clarividencia o segunda vista;[161] y nigromancia o evocación de los espíritus de los muertos. Tales tendencias fueron no sólo aceptadas, sino efectivamente promovidas por Apuleyo, Porfirio

[152] LXVIII λόγος ἐκ φιλοσοφίας. [153] LXVI. [154] XXXIV.
[155] XXVI θεοειδέας καὶ ἀντιθέους. [156] Id.
[157] LXXVIII τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος... ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν. [158] Tert. *Apol.* 22-3.
[159] Agustín, *De Civ. Dei*, xiv, cap. 24; el caso del sacerdote Restituto.
[160] Amm. xxix. 1. 29. [161] Filóst. *Vit. Apollon Tyan.*

y otros durante los siglos segundo y tercero. No apetecemos formalizarle pleito al clasicismo demorándonos innecesariamente en esas más flacas y sombrías manifestaciones de su espíritu. Nos limitaremos, pues, a observar que, si generalmente fué deplorable el carácter de los intelectuales dirigentes durante ese período, existió al menos una brillante excepción. La que se descubre en la obra de Plotino.

Esta representa el final esfuerzo de la razón clásica para conseguir una imagen correcta del universo y del lugar del hombre en él. Su forma es la de una reafirmación de la doctrina platónica en términos inteligibles para los contemporáneos. La distingue la estudiada reverencia hacia la autoridad del maestro, y se incorpora recio meollo de su pensamiento. Sin embargo, como alzada en consciente reacción a las tendencias corrientes, incluye también los elementos académicos, estoicos y neopitagóricos de aceptación conveniente en plan filosófico, y su ánimo, por una parte, se dirige contra las formas supervivientes del materialismo, y, por la otra, contra el sobrenaturalismo de los gnósticos paganos y cristianos. En Plotino, el centro de gravedad pasa del aspecto objetivo y positivo de Platón al intuitivo y místico; y, por tal rumbo, muchas áreas de la humana experiencia hasta entonces inexploradas parecieron a luz. De este modo el neoplatonismo vino a ser factor inmensamente importante en la *praeparatio Evangelii;* y vastos elementos de él se abrirían paso en el agustinianismo, como el propio Agustín reconoció generosamente.[162] No obstante, dura todavía en Plotino la deficiencia central advertida en la *scientia* clásica; y el filósofo, al cabo, no tiene más remedio que buscar refugio tras de la pared. Tenazmente aferrado a la idea de la salvación para el sabedor, salvación alcanzable mediante "el intenso cultivo de la facultad especulativa", Plotino lleva éste hasta el extremo en que rinde una visión extática del Unico que se encuentra más allá de la razón y más allá de la experiencia. Desde tan soberano nivel, las virtudes morales y sociales retroceden hacia el foro. "El hombre sabedor", declara Plotino, "no dará importancia a la pérdida de su posición y ni siquiera a la ruina de su patria".[163] De esta suerte, a medida que la andamiada de la *polis* se desploma, es revelado el particular devoto en comunión solitaria con su Dios. No es para sorprender, en tales circunstancias, que, como lo dice un escritor moderno,[164] Plotino "ignorase el caos que rodeaba su pacífica sala de lectura". Al leerle, nadie sospecharía que hubiese sido contemporáneo de Vale-

[162] Intentaremos indicar cuáles fueron esos elementos, en la parte final de esta obra.
[163] *Enn.* i. 4. 7.
[164] Inge, obra citada, i. 27.

riano y Galieno. Pero este hecho basta en sí mismo para indicar que en él la filosofía clásica había llegado al término del camino. En contraste con la visión platónica de una república renovada y fortalecida, la *Platonópolis* de su discípulo no era más que un apartamiento monástico de las realidades de la vida durante la crisis del siglo tercero.

Los descogimientos económicos, sociales y políticos que contribuyeron a causar esa crisis siguen siendo materia para la investigación crítica; aunque, en vista de las escasas pruebas disponibles, no es fácil ver cómo pueda llegarse a conclusión alguna muy exacta sobre tal punto. Varias posibilidades han sido ya propuestas.[165] A ellas tal vez pueda agregarse la de que, en el fondo, el problema del imperio era militar y fiscal.[166] Mas en esa situación, por otra parte confusa y sin luz, un hecho asoma incuestionablemente claro. Hayan sido las que hayan sido las realidades de tal situación, fué ella en realidad concebida como asunto de "virtud" y "vicio" clásicos. Eso, al menos, cabe deducir con seguridad del testimonio de esa misteriosa compilación, la *Historia Augustana*, supuestas "biografías" de emperadores desde Adriano hasta la accesión de Diocleciano.[167] En dicho sentido, la crisis puede ser considerada, en último análisis, como crisis del espíritu humano, ante el negocio de si los valores de la "civilización", consagrada en los imperios augustano y antonino, habían ya de prevalecer.

Mirándolo así, es difícil averiguar qué verdad subsista tras la denuncia histérica de los emperadores "degenerados" que van desde Cómodo hasta Galieno; aunque, sin duda, el ánimo adverso de los biógrafos sirve para esconder (al menos en ciertos casos) hechos de experimentación política y social en vasta y comprensiva escala.[168] Ello no implica que las innovaciones apoyadas por esos príncipes fueran necesariamente bien orientadas; y el historiador, como tal, no va a preocuparse de meras posibilidades como las tocantes al plan de descentralización al parecer contemplado por Galieno. Por otra parte, es evidente que los métodos adoptados para el trato de una situación dependen del modo

[165] Pp. 157-159 de esta obra.

[166] Homo. *Essai sur le Règne de l'empereur Aurélien.*

[167] La controversia relativa a esos documentos fué hábilmente examinada por N. H. Baynes, *The Historia Augusta* (1926). Sin duda acierta el autor al identificarlos como "abierta propaganda (reaccionaria)". Que ésta pueda con igual seguridad vincularse al movimiento iniciado por Juliano el Apóstata (361-3), tal vez no sea tan cierto, ya que los conceptos de "virtud" y de "vicio" empleados a cada paso son, *ex hypothesi*, independientes del tiempo e inmutables. Por ende, valen tanto (o tan poco) para las circunstancias del siglo III como para las del IV o de otro cualquiera.

[168] Véase, por ejemplo, a Keyes, *The Rise of the Equites in the Third Century.*

de concebirla. Y en tal ocasión es ciertamente significativo que la labor de aquel momento fuese concebida como de restauración; el sueño del siglo tercero era el de "recobrar", si fuese posible, la prosperidad del segundo. Esto es lo que sugiere la tradición literaria de la llamada "gran reacción moral y republicana" asociada a la sedicente censura de Valeriano. Y acá la tradición literaria es apoyada por un cuerpo de evidencia numismática, que indica que una larga seguida de príncipes reclamaron el título de "restaurador": *restitutor orbis*, *restitutor totius orbis*, *pacator et restitutor orbis.*[169] Habiendo, empero, la filosofía abjurado su misión secular, el deber de la restauración fué abandonado a las ásperas gentes del campamento. Apenas si es correcto dar de lado a los emperadores combatientes con tratarlos de "focos de fuerza irresponsable", pues todos y cada uno trabajaron con la espada de Damocles sobre sus cabezas. Lo que en realidad representan, es el instintivo esfuerzo de una sociedad en desplome para protegerse contra su disolución por todos, enteramente todos los medios en su poder. Al mismo tiempo, buscaron justificar los métodos de mano dura por el recuerdo de los principios imperiales, por tanto tiempo glorificados: *pax*, *aequitas; aeternitas*, *laetitia*, *virtus*, *providentia Augusta; felicitas saeculi*, *felicitas temporum; Fortuna Redux;* y esos antiguos ideales habían de combinarse con una nota de pacifismo probablemente única en la antigüedad, cuando, al movilizar sus tropas para un esfuerzo final sobre el Danubio, el emperador Probo les aseguró que "estaba al llegar el día en que ya no precisarían más soldados". La labor de reconstrucción así emprendida por los príncipes ilíricos, se caracterizaba por dos rasgos. Era el primero el uso de presión cada vez acrecida a los elementos recalcitrantes; y el segundo, cierto grado de concesión a hechos y necesidades en proceso de cambio. Como tal, puede decirse que culminó en la obra de Diocleciano.

Diocleciano es a las veces tenido por fundador de un nuevo orden, pero es más exacto calificarle de último exponente del antiguo. Los elementos de su plan político, ya previstos por príncipes anteriores, fueron sacados en su mayor parte de la experiencia del siglo III. Este incluía, pues, el Sacro Colegio, las nuevas capitales, y la administración por rescripto enviado directamente a las jerarquías civil y militar, sin ni siquiera la formalidad de su respaldo por el senado imperial. Incluía también una elaborada organización que convirtió el imperio, en todo, salvo acaso las técnicas, en prototipo de un harto avanzado Estado cooperativo moderno. Bajo ese imperial sargento disciplinador, el imperio, en su

169 Véase la lista dispuesta por Homo, obra citada, pp. 126-7, y su nota.

conjunto, fué tratado como un extenso campamento armado, y la población civil como enjambre seguidor de él. Acaso lo que mejor declare el espíritu de aquella administración sea el lenguaje usado en el preámbulo del edicto sobre los precios. En frases difusas y entre divagaciones, el emperador se lanza a un violento ataque contra la villanía y codicia de los lucradores, y, repudiando la doctrina de una economía imperial autorreguladora, propone la coerción como único medio efectivo de igualar oferta y demanda, lo que defiende a base de un "bien común" identificable con las reclamaciones de los militares y las necesidades de los pobres. Y concluye imponiendo una escala de precios tope sobre una inmensa lista de mercancías, y de servicios que van desde los del basurero a los del maestro de escuela, siendo la lista aplicable sin calificación en todas las provincias, y la pena prevista para cada infracción, por compra, venta o substracción al mercado, la de muerte. Así la libertad, esto es, la libertad de vivir los pobres. Por ello, como por medidas de impuesto discurridas para el mantenimiento de las jerarquías oficiales *(maior numerus accipientium quam dantium)*, el antiguo paraíso de la burguesía se convirtió en positivo infierno sobre la tierra. Como Lactancio lo expresara gráficamente, era igualmente caro vivir o morir.[170]

En su busca de una nueva fórmula con que consagrar el poder imperial, Diocleciano, además, desarrolló hasta sus consecuencias lógicas planes que hicieron inevitable el exterminio de los cristianos.[171] Terminó así su segundo *decennium* iniciando la más radical e implacable persecución del siglo.

El emperador, sin embargo, alcanzó a ver en vida, concluyentemente demostrada, la ineficacia de sus métodos. Porque, con su abdicación en 305, el Sacro Colegio, que era ápice y corona de su sistema administrativo, se disolvió en discordantes y enconadas facciones; y, seis años después, los edictos de persecución fueron súbitamente revocados. Haciendo de necesidad virtud, varios emperadores y aspirantes a la púrpura se precipitaron a una competencia, en que esperaron ser cada cual el que más alto pujara para obtener la ayuda cristiana. El Edicto de Milán no anduvo solo; representa la conclusión de una serie de manifiestos, cada uno de los cuales ofrecía mejores términos a los

[170] *De Mortibus Persecutorum*, 23; para el *Edictum de pretiis rerum venalium*, *C. I. L.*, iii, pp. 801-41 y suplementos, o Dessau, *I. L. S.* 642.

[171] Por ejemplo, en la santificación de la monarquía bajo la protección de Jove y Hércules. Para las fechas de los tres edictos de persecución y su contenido, véase a Parker, lugar citado, a partir de la p. 177.

despreciados y perseguidos "esclavos de Cristo".[172] Mas no por ello fué menos única su significación. Porque mientras sus rivales prometían varios grados de tolerancia, Constantino definida y finalmente echó los dioses por la borda, y, anticipándose curiosamente al liberalismo del siglo décimonono, trazó en principio la cabal neutralidad religiosa del Estado, mientras, al mismo tiempo, solicitaba humildemente las plegarias de los fieles en pro del nuevo régimen. Y, al hacerlo, desafiaba la entera autoridad de la antigua tradición grecorromana, abjurando, en su misma esencia, la idea clásica de la república.

[172] Emitido el primero por Galerio en abril, 311. Lact. *De Mort Persec.*, 34; Euseb. *H. E.* viii, 17.



Parte II

RENOVACIÓN

V

LA NUEVA REPÚBLICA: CONSTANTINO Y EL TRIUNFO DE LA CRUZ

El año 313 ha sido justamente considerado como hito de un cambio crítico en la historia europea. Durante las tres primeras centurias, el sesgo de los acontecimientos había, en conjunto, acentuado los elementos de oposición entre la Iglesia y el mundo.[1] Es indudablemente cierto que el cristianismo jamás predicó ni defendió el derrocamiento por la fuerza del orden romano. Pero, con todo, lo consideraba destinado a la extinción, dadas sus inherentes deficiencias; y preveía confiadamente que el período de su disolución vendría a ser preludio del establecimiento de la soberanía terrena de Cristo. Veía, pues, con desprendimiento la némesis que, en los años de anarquía y confusión, parecía haber sobrecogido la *Romanitas*, al paso que procuraba, en el seno de la Iglesia, refugio contra los cuidados y penas de un mundo que se desintegraba. En tal espíritu, además, ofreció triunfante resistencia a la persecución determinada por varios emperadores,[2] culminando en un último tanteo de fuerza con el Sacro Colegio. Los tres edictos promulgados en la primavera del 303 representaban el final esfuerzo del celo reformador de Diocleciano y Maximiano.[3] Inspirados por lo que alguien llamó "devoción conservadora", hacia el paganismo oficial, esos edictos constitu-

[1] Para la afirmación extrema de tal oposición, véase a Tert. *Apol.* 38: "nobis nulla magis res aliena quam publica"; *De Pallio*, 5: "secessi de populo"; *De Idol.* 19: "non potest una anima duobus deberi"; véase *De Spec.* 28-9; *De Corona*, 14; *Ad Martyres*, 3; *De Praescript.* 7: "quid Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?"

[2] Singularmente las de Decio en 249-50 y Valeriano en 257.

[3] Euseb. *H. E.* viii. 2-16; Lact. *De Mort. Persec.* 13 y 15, en que se atribuye la persecución a presiones de un fanático partido anticristiano dirigido por el César Galerio. Sobre el desarrollo de la política religiosa de Diocleciano, véase a Parker, obra citada, parte v, cap. I, § 4.

yeron la base de un sistemático y concertado esfuerzo para el exterminio de la fe. Su revocación subsiguiente resultó, pues, hondamente significativa. Por tal admisión de la victoria del cristianismo sobre el orden secular, se llevó a súbito, inesperado fin la etapa de oposición entre los dos; y demostrándose, como por ningún otro modo se hubiera logrado, la bancarrota cabal de la antigua idea religioso-política, se abrió paso al desenvolvimiento de nuevas relaciones entre el Imperio y la Iglesia. Estas debían hallar expresión en el llamado Edicto de Milán.[4]

El Edicto de Milán tenía, naturalmente, un fin específico; su objeto era el de asegurar a la Cristiandad los privilegios de un "culto permitido" *(religio licita)*. Atendiendo a ello, estableció copia de amplias determinaciones en favor de los cristianos. En primer lugar, garantizó el derecho de todos ellos a profesar su fe, y removió todas las incapacidades legales que ella hubiese podido reportar. Al hacerlo, restauró la condición jurídica de los que habían sido expulsados de los servicios imperiales por causa religiosa, como también la de quienes, por objetar su conciencia al sacrificio en los tribunales paganos, se habían visto negar el privilegio de la acción legal ante el Sacro Colegio. En segundo lugar, afirmó que a nadie se impedirían cumplir sus obligaciones religiosas. De esta forma aseguraba a los creyentes el derecho de aceptar, como individuos, la ley cristiana, sancionando, al mismo tiempo, su demanda de perfecta libertad de reunión y culto. En tercer lugar, fijó medidas eficaces para que tierras y edificios confiscados durante las persecuciones fuesen devueltos, sin excepción de los enajenados por venta o donación a particulares; y al mismo tiempo emprendió indemnizar a los dispuestos a cederlos sin forcejeo. Finalmente, autorizando la Iglesia a la posesión de bienes, la reconoció como corporación.[5]

Al otorgar así reconocimiento al cristianismo, Constantino y Licinio, sin embargo, fueron mucho más allá de los términos requeridos para la autorización de un nuevo culto, y enunciaron ciertos principios de significación holgada y considerable alcance. En efecto, la libertad de tal suerte garantizada a los fieles se extendía parejamente a los sustentadores de cualquier religión.[6] "... ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset... ut nulli om-

[4] Duchesne, obra citada, ii,[4] p. 56 *ss.* Para el examen crítico de los problemas tocantes al tema, véase a N. H. Baynes "Constantine the Grat and the Christian Church", *Proc. Brit. Acad.* xv (1929) pp. 409-12, n. 42. Podemos repetir la conclusión de Baynes, según la cual "aunque el Edicto de Milán puede ser una ficción, el hecho para el que el término sirvió, permanece inalterado" (p. 349).

[5] Lact. obra citada, 48; Euseb., obra citad, x. 5.

[6] Lact., lugar citado (al citar el Edicto).

nino facultatem abnegandam putaremus qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret. . ." Por tanto, cada cual era libre de sustentar las creencias que tuviera por más adecuadas. Ello representaba, por parte del Estado, formal y explícito abandono de todo intento de gobernar la vida espiritual, por tal modo proclamada autónoma. La tolerancia, o, mejor dicho, la completa neutralidad religiosa, fué abrazada, no sólo como expediente político, sino como principio fundamental del derecho público; y así permaneció hasta la accesión de Teodosio[7] en 378 y para ser como tal reafirmada por sucesivos emperadores, de puntos de mira tan diversos como los de Juliano y Valentiniano.

Así considerado, el Edicto de Milán constituye una piedra miliaria en la historia de las relaciones humanas. Señalaba el decisivo repudio de los recientes intentos de reconstruir el orden romano con la ayuda de nociones importadas del Oriente pagano, siquiera, al menos, en cuanto éstas afectasen la teoría y práctica del poder imperial. (A ese respecto, la misión de Diocleciano y sus colegas había sido la de reanimar y llevar a conclusión lógica los planes iniciados por Aureliano, pero interrumpidos por la reacción consecutiva al asesinato de dicho emperador. Esos planes habían aparecido en la *forma regiae consuetudini*: [8] especie de totalitarismo que, por la absoluta, exclusiva e intransigente naturaleza de sus requerimientos, significaba la final estultificación de la *Romanitas*).

Pero si en efecto Constantino rechazó de tal modo las pretensiones de la monarquía sagrada oriental, no fué con intento alguno de volver al muriente humanismo del pasado grecorromano, la clásica *polis*, en que el culto de ciertas deidades oficiales había sido reconocido función necesaria de la sociedad organizada. Desde este punto de vista, su proclamación de la libertad espiritual representa una desviación de cuanto quepa descubrir en la experiencia de la antigüedad. El hecho de segregarse formalmente de la intervención política un área entera de la vida humana, redujo la *res publica* a relativa insignificancia, dando efecto a las reivindicaciones largo tiempo pregonadas por la cristiandad en el famoso texto: "dad al César lo que es del César" *(reddite Caesaris Caesari)*. Parecía, pues, allanar un acuerdo con los fieles, a los cuales, al propio tiempo, movía a desarrollar y aplicar los elementos de una filosofía social específicamente cristiana. De este modo apuntaba a una idea enteramente nueva: el proyecto de una república cristiana. A través de

[7] Mommsen-Marquardt, obra citada, xviii. *Droit Pénal*, ii, § 2, p. 303 *ss*.
[8] Eutrop. ix. 26.

esta idea, la tendencia polisecular había de verse invertida, y la *Romanitas* aseguraría nuevo trecho de historia bajo la égida de la Iglesia. El Edicto de Milán puede así ser definido carta magna de la *Nueva República.*

Decir esto no es acreditar al emperador de clara conciencia de todo lo implicado en lo que obró tan destacadamente al levantar el *Labarum* y proclamarse soldado de la Cruz. Al contrario, es altamente probable que sus motivos fuesen ambiguos, y que no viese más allá de la inmediata situación a que se enfrentaba. Constantino era un estadista guerrero, en todo lo suyo típico de la edad en que vivía. Y, a la vez, era uno de los *epigoni*, muy destacadamente el más astuto y capaz de los que luchaban por el manto de Diocleciano. Por vez primera aclamado Augusto por las tropas de York, después de la muerte prematura de su padre, el emperador Constantino Cloro, había sido renuentemente aceptado por Galerio, el entonces más viejo miembro de la segunda tetrarquía (julio del 306). Pocos meses después, formó una conexión dinástica, casándose con una hija del antes colega de Diocleciano, Maximiano, forzado a abdicar justamente con él el 1º de marzo del 305, por bien que llamándose todavía, al menos desde 307, Augusto, aunque Galerio en tanto había investido a Licinio con la diadema en el Occidente (nov. 308). En el año 310, cuando Maximiano se arriesgó a su aciago intento de reconquistar la púrpura, Constantino determinó su arresto y muerte. Después afirmó su derecho hereditario independiente, por Constancio Cloro y Claudio Gótico, en calidad de *divi Claudi nepos, divi Constanti filius.*[9] En el siguiente año, la muerte de Galerio en Nicomedia provocó una crisis dinástica que condujo a una inquieta *entente* de los anteriores rivales, Constantino y Licinio. En 312, Constantino, cruzando los Alpes, derribó al usurpador Maxencio (hijo de Maximiano) en el famoso encuentro del Puente Milvio, y entró en la antigua capital, mientras Licinio emprendía acabar con Maximino Daia, otro de los nombrados por Galerio, el cual, tras la muerte de éste, había, como Augusto principal, ocupado el Oriente. Por tales pasos aparecieron Constantino y Licinio como conjuntos señores del mundo romano, cimentada su conexión por una alianza matrimonial y por el común compromiso de adoptar los términos del protocolo trazado en Milán.

Tal fué, en su nudo perfil, el resultado de una lucha por el poder que, después de la retirada de Diocleciano, puso de manifiesto la vanidad del plan concebido para el aseguramiento de la estabilidad política

[9] Dessau, *I. L. S.*, 699, 702.

gracias a una tetrarquía por sí misma reclutada. La ambición personal, reforzada por asociaciones dinásticas y reclamaciones hereditarias, intervino para determinar una serie de guerras civiles que recordaron las peores memorias de la anterior centuria, viniendo a complicar la situación el hecho de que, en sus respectivas jurisdicciones, los diversos *epigoni* adoptaran actitudes radicalmente diversas en lo tocante a las pautas de acción que se daban como sostenidas en común por el Sacro Colegio.

Lo que esos hombres habían recibido era por cierto pésimo legado. Bajo el Sacro Colegio no era ya concebida la justicia como expresión ni de la voluntad del pueblo ni de la razón universal, ni resultaba asunto de derecho sino de gracia. Fueron, pues, erigidos altares en el tribunal y, para entrar en litigio, las partes debían ofrecer sacrificios a la imperial majestad, dirigiéndose a sus ministros como a agentes de la voluntad "divina". Además, supuesto que la teoría nueva de la soberanía encerraba confusión entre el derecho magisterial y el dominical, no admitía ella linde de los poderes reivindicados por el Estado ante el súbdito. De esta suerte, al imponerse la general taza de tributación, se dijo que los funcionarios del fisco habían invadido las provincias en plan de conquistadores armados.[10] Mediante el uso liberal del látigo y el potro de tormento, lo mismo los italianos que los provinciales se vieron obligados a revelar el más mínimo detalle de la riqueza imponible; y *annonae* o subsidios de tales exacciones fueron recaudados con no menor fiereza que la empleada en la imposición. Tan menguado respeto merecieron los derechos civiles como el de propiedad. La tortura, confinada, durante el principado (salvo en el único caso de traición), a los esclavos, fué ya infligida no sólo a gentes libres sino aun a miembros de la aristocracia municipal, y ello tanto en casos civiles como en los criminales. Para los *honestiores,* intensificaba el horror de la pena de muerte el recurso a formas degradantes, serviles de administrarla, como la crucifixión, mientras que a los culpables de clases inferiores se les reservaba el tormento exquisito de arder vivos a fuego lento.[11] La introducción de esos métodos ha sido atribuída más particularmente a Maximiano, pero en el preámbulo al edicto de Diocleciano sobre los precios se revela un tem-

[10] Para tales imposiciones, temidos amillaramientos instituídos por Diocleciano, véase a Parker, obra citada, pp. 283-5. Incluían: *a)* el *iugum* o contribución territorial y *b)* la *capitatio,* o tributo por cabezas. Palabras de Lactancio reflejan la oposición hallada por el gobierno al querer establecer esos tributos, especialmente en Italia, exenta de imposición directa desde el año 167 a. c.

[11] Lactancio, obra citada, 21-3.

ple no menos autocrático y arbitrario. Entre los dos, señalan la cabal extinción del reinado del derecho.

El absolutismo que así demandaba la supresión de la libertad política, no era menos hostil a la religiosa. Dentro de un sistema empeñado en tal propósito, no cabía, ciertamente, seguridad para la Iglesia; y es posible ver, por observaciones de Lactancio, cómo, en la mente contemporánea, ambos extremos habían llegado a confundirse, pues por vitales que aparecieran las tempranas diferencias entre Cristianismo y Clasicismo, convenían ambos en afirmar en algún sentido los irrevocables derechos de la personalidad. Por ello, en su común oposición al nuevo despotismo, la Iglesia y los restos del más añejo republicanismo descubrieron al fin la base de un posible acercamiento. Y en Constantino hallaron un campeón dispuesto a explotar su hostilidad al sistema. La audacia y originalidad del emperador estriban en haberse percatado de esa ocasión y haberla asido.

Visto sí, el papel de Constantino fué en cierta medida determinado por sus antecedentes; la tradición descela que las simpatías proburguesas y procristianas de Constancio auguraban las de su hijo más famoso. Así Eutropio, tras describir a Constancio como varón excepcional, sobre todo por su sentido de la obligación cívica,[12] sigue diciendo que fué diligente en mantener la prosperidad de los provinciales y renuente a urgir las demandas del fisco, prefiriendo ver la riqueza difusa en manos de particulares antes que concentrada en un solo bolsillo. Y Eusebio de Cesarea recalca su amistad hacia los cristianos, quienes, en la esfera de su jurisdicción, fueron dondequiera elevados a los cargos superiores y mantenidos en ellos a pesar de los generales edictos de persecución emanados de Nicomedia,[13] mientras que en otra parte glosa la pura y salubre atmósfera que prevalecía en su hogar, reflejando, sin duda, su devoción al *supremus deus*, el "sumo dios" del solar monoteísmo platónico.[14]

Pero, piénsese lo que se quiera sobre el carácter y móviles de Constantino, es innegable la significación inmensa de su obra. Hondamente religioso o acaso supersticioso, sus frases recordadas andan llenas de alusiones a la "deidad" *(divinitas)* a la que, como su padre, rindió plena devoción; hasta que, corriendo el tiempo, ese vago concepto asumió despaciosamente los trazos de Jehová. *Instinctu divinitatis, mentis magnitudine:* esa inscripción grabada en su arco, en Roma, parece retratarle

[12] x. I: "vir egregius et praestantissimae civilitatis".

[13] *Vita Const.* i. 13-16.

[14] *Ib.*, caps. 16 y 17. Sobre ese culto, véase a Baynes, obra citada, p. 345, y sus referencias a Toutain, Cumont, Wissowa y otros. Véase también el cap. VI de esta obra.

como héroe inspirado o varón del destino.[15] Como tal se mostró durante la campaña italiana en la que, según la tradición de los cristianos, recibió la visión de la Cruz y la divina *hoc signo vince*, o τούτῳ νίκα.[16] La invasión de Italia (312) marcó pues una crisis en la vida de Constantino y le libró a un futuro de que no cabía escape. Surgiendo como adalid de la libertad espiritual, había de convertirse, por grados y corriendo el tiempo, de protector en prosélito de la Iglesia.[17] Al propio tiempo, la conversión del emperador valió para iniciar un nuevo ciclo de desenvolvimiento histórico, por sugestión del proyecto de un imperio cristiano.

De nuevo, como en los remotos días de Augusto César, movió al mundo romano un estremecimiento de nuevas esperanzas y nuevos albores. No tuvo Constantino lo que sí tuvo Augusto: un poeta que cantara en su alabanza. Pero, a falta de él, recordó ingenuamente los dichos mesiánicos de Virgilio, junto con elementos de la profecía sibilina y, con supersticiosa veneración, se los aplicó a sí mismo, con el mismo talante con que se apropió material del arco de Trajano para adornar el monumento con que pensaba conmemorar las glorias de su régimen. Sus encomiadores, como si se dieran cuenta de la necesidad de mayor mesura, en vista del acopio de males que era menester desarraigar, se ciñeron a dar esa edad como dorada, absteniéndose de describirla como de oro puro.

Pero si a Constantino le faltó un Virgilio que pregonara sus virtudes, tuvo su Eusebio al menos. Eusebio de Cesarea figura a la cabeza de una larga seguida de políticos eclesiásticos que desfilaron por el escenario europeo. En vista de su posición de testigo que "viviera en estrecha plática con el emperador, enterado de no poco del íntimo funcionamiento de su política", y como quien se vió sentado a la derecha del trono imperial durante las sesiones del Concilio Niceno y ejerció decisiva influencia en la formación del credo y disciplina de la Iglesia universal,[18] no será excesivo reconocer en sus frases más extravagantes una auténtica voz de aquellos tiempos.

Para Eusebio, el inesperado y glorioso triunfo de la Iglesia constituye prueba evidente de la *operatio Dei*, la mano de Dios en la histo-

15 Las voces *divinus instinctus* figuran, cabalmente en el mismo sentido, en Plutarco, *De Alex. Mag. Virt. aut Fort.* I. 9, relativamente a Alejandro Magno, διὰ τὸν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἐνθουσιασμόν y también en ii. 10. Alejandro, como Hércules, se enfrenta a la fortuna y la vence en virtud de su μέγα φρόνημα *(magnitudo animi)*.

16 Véase de nuevo a Baynes, obra citada, pp. 401 y 402, n. 33.

17 Gibbon, obra citada, cap. xx, p. 289.

18 F. J. Foakes-Jackson, *Eusebius Pamphyli*, p. 3.

ria humana. Al mismo tiempo, por fácil y natural confusión de conceptos, sugirió el peligroso error de que el Cristianismo era una filosofía del éxito. Cita Eusebio, aprobándola, la profesión de fe del emperador, enunciada luego que la derrota de Licinio le hubo librado de su postrer formidable enemigo:[19]

> ...bien se ve que los que fielmente cumplen las santas leyes de Dios y evitan la transgresión de sus mandamientos son recompensados con copiosas bendiciones e investidos de bien fundada esperanza, como de holgado poder para el logro de sus empresas. Por otra parte, los encariñados con la impiedad han sufrido consecuencias conformes a su mala elección... Fuí yo mismo el agente cuyos servicios estimó Dios oportunos para que se llevara a cabo su voluntad... Por tanto... con la ayuda del poder divino, expulsé y destruí toda forma de mal antes prevaleciente, con la esperanza de que el linaje humano, de cuya iluminación fuí instrumento, pudiera ser devuelto a la debida observancia de las santas leyes de Dios y, al mismo tiempo, nuestra sacratísima fe acertara a prosperar, guiada por la mano todopoderosa...

Nuestro interés no mira tanto a la verdad o falsedad de esos sentimientos cuanto a las consecuencias de su aceptación. Desde este punto de mira, Constantino se pinta a sí mismo como campeón en quien delega el Altísimo el ministerio de su venganza contra los perseguidores,[20] cuya suerte es descrita en términos que recuerdan las fulminaciones de las profecías hebreas. En otro paraje,[21] aparece el emperador con el cuido de exterminar a los titanes retadores de Dios, que locamente habían levantado brazos impíos contra el que es rey supremo de cuantos existen. Por ello,[22] Dios recompensó a Constantino otorgándole soberanía, dándole tal medida de fortuna que éste, por sí solo, insojuzgado e invencible, avanzó por senda ininterrumpida de victorias y llegó a ser más alto monarca que ninguno de cuantos en historia o tradición hubiesen ganado nombradía. Podemos, en tales frases, discernir el *victoriosissimus et maximus, maximus piissimus felicissimus Augustus* de las inscripciones, el príncipe en cuyo pro las huestes eran enseñadas a orar diciendo: *Deus, incolumen et victorem serves imperatorem.*[23]

Los triunfos que en todas partes suscitaba el estandarte de la cruz[24] prometían que un día el monarca cristiano dominaría del uno al otro mar y desde el río hasta los términos de la tierra. Así, pues, la paz, aya feliz de la mocedad, difundiría su poderío en todo el mundo, y, gracias a su abundamiento, lo propio haría la rectitud. "Forjarán con sus espadas rejas de arado y con sus lanzas dalles, y nación alguna se alzará en

19 *Vita*, ii. 24 y 28.
20 *Paneg*. 7, 623 B-624.
21 *Vita*, i. 5.
22 6.
23 iv. 20.
24 *Vita*, ii. 7.

armas contra otra nación, ni aprenderán a combatir nunca más". Esas antiguas promesas, hechas en lejanos días a los hebreos, debían ya recibir visible cumplimiento en la Nueva República.[25]

Así se descubre que lo que Eusebio buscaba en la época de Constantino era nada menos que la realización de la esperanza secular de los hombres, el sueño de la paz universal y perpetua que la Roma clásica había convertido en propio, pero del que la *Pax Romana* no era sino anticipo débil e imperfecto; e importará advertir las bases de su convicción. Éstas se deben al hecho de procurar el cristianismo el asiento, que hasta entonces faltaba, de la solidaridad humana. Con algo menos que justicia hacia los movimientos sincréticos de los mundos grecorromano y helenístico, Eusebio atribuye la persistencia competitiva entre los pueblos a su creencia en deidades nacionales y locales que condensaban ideales particularistas. Mas ya, mediante la revelación en Cristo del único Dios verdadero, creador y preservador de la humanidad entera, las muchas deidades del paganismo habían sido derribadas y la supremacía de Jehová proclamada a todos, tanto a civilizados como a rudos, hasta los hitos de la tierra habitable.[26]

Por debajo de Dios, el emperador. Un tipo al menos del pensamiento cristiano (el de origen paulino) había concedido la más cabal medida de legitimidad a la autoridad temporal. Esta última, para Eusebio, al ejercerla un príncipe cristiano, se allegaba a lo divino.

Trata éste su gobierno terrenal según el modelo del dechado divino, experimentando fortaleza en su conformidad con la monarquía de Dios... pues seguramente la monarquía trasciende en mucho toda otra constitución y forma de gobierno, ya que su opuesta, la democrática igualdad de poder, puede mejor ser calificada de anarquía y desorden.[27]

Nuestro emperador deriva el manantial de su autoridad de lo alto, y es fuerte en el poder de su sagrado título. Llevando a los que gobierna en la tierra al Verbo unigénito o sea el Salvador, les convierte en súbditos apropiados para Su reino... Subyuga y castiga a los adversarios de la verdad según los usos de la guerra...[28]

Constantino, por lo tanto, era emperador por derecho divino.

El Dios de todos los que existen, gobernador cimero del universo todo, por su propia voluntad designó a Constantino, descendiente de padre tan renombrado, para que fuera príncipe y soberano; de suerte que, mientras otros habían sido elevados a esa distinción elegidos por sus compañeros, él

[25] *Paneg.* 16.

[26] 9.

[27] 3: κατά τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν τοὺς κάτω διακυβερνῶν.

[28] *Paneg.* 2.

es único, como solo hombre a cuya elevación ningún mortal puede jactarse de haber contribuído.[29]

Eco de esos sentimientos se hace el cristiano Lactancio.

La providencia de la suma deidad os elevó a la dignidad de príncipe, permitiéndoos con verdadera devoción derribar dañados propósitos ajenos, reparar sus yerros, y, con ánimo paternalmente benigno, tomar medidas para la seguridad de los hombres, apartando de la república los malhechores por el Señor librados a vuestras manos a fin de que la naturaleza de la genuina soberanía se haga a todos manifiesta... Por innata santidad de carácter y hecho al reconocimiento de la verdad y de Dios, en todo lleváis a cabo obras de justicia. Era, pues, adecuado, que para la labor de ordenar los negocios humanos, el poder divino os empleara como ministro y agente suyo.[30]

Así se manifiesta que Constantino más ganó que perdió al trocar de buena gana su título de dios por el de vicegerente del Dios único. Dichos como los de Eusebio y Lactancio sugieren, en efecto, que si acerba experiencia pudo haber enseñado a los cristianos a apreciar los peligros de la hostilidad y las persecuciones, en cambio ignoraban aún los que cabía temer de los griegos portadores de dones. En cuanto estos peligros cobraron cuerpo, se hizo patente que era menester calificar, en algún sentido, las pretensiones del nuevo *imperium*, siquiera para evitar interferencias políticas en los asuntos interiores de la Iglesia. En tal respecto, Constantino mostró sin tregua un comportamiento estudiosamente sofrenado, contentándose con la designación de "celador de los de afuera" (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός).[31] Dió ejemplo de esa moderación en su conducta durante la controversia arriana. Porque, aunque trató el asunto de "necia, fútil disputa sobre palabras" que en modo alguno hubiera debido ser estorbo a la necesidad primordial de la unidad eclesiástica,[32] con todo, al someterse a una representativa reunión de obispos convocada en Nicea, confesó que la decisión relativa a tal extremo rebasaba su competencia. Su hijo Constancio, no obstante, no continuó esa abstención. Precipitándose audazmente a la controversia teológica, en su deseo de imponer a las autoridades eclesiásticas una modificación de

29 *Vita*, i. 24.

30 Lact. *Divin. Instit.*, vii. 26 (Migne); posible interpolación. En C. S. E. L. xix. i, p. 668 (Viena, 1897), va impresa como nota al cap. 27. Así lo hace también Mayor-Souter (Camb. 1917). Monceaux, en la *Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne*, abriga esa sospecha. Pichon, en *Lactance*, (ed. 1905), da el texto por genuino. Véase el punto discutido en Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (1914), ii. p. 535.

31 Euseb. *Vita*, iv. 24. Para esa interpretación de la frase, véase a Baynes, obra citada, nota en pie de pág. de nº 70. Baynes la cree traducción cristiana del título pagano *pontifex maximum*. Véase también a Parker, obra citada, p. 301.

32 *Vita*, ii, 71.

la fórmula nicena, arguyó que, como divino depositario del poder imperial, su autoridad era cimera en la Iglesia como en el Estado; y en su declaración "mi voluntad será considerada como obligatoria" (ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω) asumió una infabilidad mayor que la pontificia.

En vista de tales desenvolvimientos, no fué sorprendente que a poco se produjeran esfuerzos mirando a introducir alguna especie de limitación en la teoría de la prerrogativa. Esa limitación, claro está, no podía ser de carácter constitucional; el *imperium legitimum* era un concepto caduco, salvo como parte de la maltrecha idea clásica de la república. Los antagonistas del césaropapismo en el siglo IV se vieron, pues, obligados a un expediente nuevo. Arguyeron que el emperador era miembro de la Iglesia y no su cabeza, sometido, como cualquier otro, a la ley cristiana y, por tanto a la disciplina de la Iglesia, designada por Dios custodiadora de aquélla. La introducción de tales ideas comunica un sabor particular al imperio cristiano y sirve para distinguirlo de las formas monárquicas orientales con las que algunas veces se le confunde. Su eficacia había de verse comprobada en aquella centuria, primero en la resistencia afortunada de Atanasio a la presión por Constancio ejercida y luego en la sumisión de Teodosio a las severas demandas de Ambrosio de Milán. Esos combates heroicos ilustran el resultado de entregar la que, desde un punto de mira estrictamente político, puede llamarse "peligrosa autoridad" al "guardián sacerdotal de la conciencia del emperador",[33] así como prefiguran los famosos conflictos de tiempos medievales entre papas y príncipes. Son, de hecho, piedras miliarias en el desarrollo del imperialismo eclesiástico.

Tales desarrollos, sin embargo, quedaban para lo por venir. En lo relativo a la situación inmediata, el hecho más significativo era que el pensamiento cristiano contemporáneo parecía rendir una nueva vindicación de la autoridad imperial, asimilándola, en todo caso, a la teoría de la realeza hebrea, aunque más de un siglo había de correr antes que un soberano aceptase la corona de manos de un sacerdote.[34] El emperador, pues, se vió franco de limitaciones que ninguno de sus predecesores había podido sacudirse. Soberano por la gracia de Dios, pudo sin vacilación desarrollar una política dinástica que a la vez satisfacía su ambición personal y la inclinación de las tropas, que pedían como príncipes a "los hijos de Constantino, y no a otro ninguno". Al mismo tiempo, ganó nueva licencia para su idea de la acción política, especial-

[33] Gibbon, obra citada, cap. XXVII, p. 175-6.
[34] Bury, *Selected Essays*, p. 104.

mente en lo tocante al uso de la ley en sus propósitos de reforma; su reinado, en efecto, debía abrir un período de inigualada actividad legislativa. Esas dos nociones procuran la clave necesaria para la inteligencia de las mudanzas aparecidas en el imperio cristiano: absolutismo político, renovación social y moral —notas capitales de la era iniciada por Constantino.

Así, por ejemplo, el monarca cristiano no vió incongruencia en apropiarse los regios ritos que, bajo el Sacro Colegio, habían suplantado las formas de la libertad "republicana". Adoptó, pues, el ceremonial cortesano de reciente elaboración, con prácticas tan humillantes como la de deber postrarse ante la "sacra" presencia, juntamente con las formas de adoración al recibo de los *divalia praecepta*, o imperiales misivas, por los dignatarios locales, hasta las propias lindes del imperio. Tales innovaciones, debidas a haberse propuesto Diocleciano impartir olor de santidad a la imperial potencia, habían llevado a su ápice lo que corrientemente se califica de orientalismo en el orbe romano. En el imperio acogido a nueva fe, fueron aceptadas en sentido modificado, pero todavía un tanto ambiguo, como puede verse, por ejemplo, en los empeñosos esfuerzos del Código para discernir entre adoración divina y veneración de los retratos imperiales.[35] De forma que, a la vez que cobraba la diadema y vestidos aljofarados de piedras preciosas que sus inmediatos predecesores instituyeran, asumió también Constantino los títulos *pius, felix, invictus*,[36] en ellos acostumbrados, aunque tales epítetos mejor convinieran a paganos que a un seguidor de Cristo.

Todavía más trazos sobrevivieron, a modo de cascotes, en el Bajo Imperio, para marcar el nivel alcanzado por el orientalismo en su apogeo, y para comunicar a la majestad bizantina su carácter específico como intermediaria entre Oriente y Occidente. Lo pone en claro la elaboración de la vida palatina, con su gentío de barberos, cocineros, palafreneros, y aun eunucos, cuyos números habían de alcanzar escandalosas proporciones bajo Constancio II.[37] Puede también traslucirse en el descarado dinastismo que, al acceso de los hijos de Constantino, ocasionó esparcimiento de sangre sin precedentes en los anales romanos: liquidación completa de antagonistas potenciales, a la que sólo escaparon dos jóvenes de sangre real. Ese dinastismo debía, a poco, revestir formas singulares, como cuando, en presencia de las tropas, Valentiniano I solemnemente confirió la púrpura a su hijo Graciano, de ocho años de

[35] *Cod. Theod.* xv, 4. 1 (425).
[36] Dessau, *I. L. S.* 702.
[37] Amm. xxii, 4. 1-5.

edad, instituyendo en ello un precedente para lo que emprendería Teodosio al confiar el cuido del imperio a la gestión nominal de dos adolescentes, haragán el uno y el otro imbécil. Se le advirtió también en el uso de conexiones matrimoniales que buscaban consolidar la reivindicación imperial, como cuando, por ejemplo, casó Graciano con la nieta de Constantino para adquirir derechos hereditarios en la segunda Casa Flaviana. El sistema había de poner al fin la administración efectiva del imperio en manos de mujeres; la ulterior historia de la dinastía teodosiana gira copiosamente en derredor de las vidas de Placidia y Pulqueria, primeras emperatrices efectivas de Roma.

A pesar de esas innovaciones, la *Romanitas* no perdió del todo su antiguo carácter. Así, en los intérvalos en que el dinastismo falló, los tradicionales expedientes de la elección militar y la cooptación fueron invocados para suplir sus deficiencias; y la Iglesia, indiferente a las circunstancias meramente naturales que elevaban las gentes a la púrpura, bendijo a un Valentiniano o un Teodosio, como antes a un Constantino. Además, el derecho del siglo IV, que siguió desenvolviéndose como legado de lo pretérito, mostró, en considerable grado, la huella del *vetus ius*. Aparte de tales supervivencias, cabe notar un nuevo desarrollo, decididamente significativo, esto es, la intervención ejercida por la Iglesia cristiana en la política imperial. Ésta se dibujó de dos formas: *1)* mediante la acción de los concilios eclesiásticos que, en cierto sentido, funcionaron como parlamentos que encarnaban la sabiduría filosófica, si no la política, del imperio, y *2)* por la movilización de la opinión ilustrada en favor de los principios cristianos, gracias a jefes individuales como Atanasio y Ambrosio. La firmada protesta pública contra Constancio, a él enviada por la comunidad católica de Alejandría "para la salvación de su alma inmortal",[38] es documento único en la historia de la antigüedad. Esas consideraciones sugieren que, a pesar de todos los acrecimientos, el imperio romano era a la sazón, como siempre, no tan de otro modo como al modo suyo.

La consolidación del poder soberano en manos de Constantino permitió a éste el nuevo avance de una ulterior organización de la vida pública según trazos determinados por la experiencia próxima y, en parte considerable, incorporada en el plan de Diocleciano; y, diésense o no cuenta esos emperadores de ello, sus esfuerzos condujeron a una articulación de funciones en el cuerpo político que resultaba fuertemente sugestiva de los ideales platónicos de orden y disciplina (la εὐνομία clá-

[38] Atanasio, *Hist. Arian.* 81.

sica). De esta suerte, a los fines de la administración civil, aceptó Constantino la fragmentación de provincias concebida por su predecesor, y erigió en ella una jerarquía de cargos que culminaba en las cuatro grandes prefecturas pretorianas o virreinatos de jurisdicción final, proceso que difícilmente hubiera podido ser completado sino después de la caída de Licinio en el año 324; al paso que reconocía la posición excepcional de las dos capitales imperiales (la antigua y la nueva Roma) al dejarlas aparte, bajo la jurisdicción de los dos prefectos urbanos. Además de ello, hizo suyo y perfeccionó el existente sistema de estados mayores, civiles y militares, con sus inmensos departamentos o negociados.[39] Contribuyó también por su parte al formidable despliegue de títulos que servían para distinguir e identificar expeditamente varios grados en la milicia imperial, mediante la invención del nuevo patriciado.[40] Así dispuesto el pleno equipo de los servicios públicos, intervenido y dirigido por una jefatura que, de aceptarse sus reiteradas profesiones, miraba al único objeto de promover las ideales cristianos, el sistema constantiniano ofrece un espectáculo impresionante. Y ya cabe preguntarse: ¿qué promesa ofrecía de un genuino renacimiento?

Para responder a tal pregunta, precisa consultar las obras de los representantes del pensamiento cristiano en aquella edad. Ya pudimos, con relación a ella, tratar de las esperanzas en que se complacía Eusebio de Cesarea. Al volvernos hacia el Occidente, nos enfrentamos en primer lugar a la figura de Arnobio Afer.[41] En Arnobio, sin embargo, no hallaremos sino poquedades para nuestro intento. Su obsesión por temas angostamente teológicos le revela perteneciente a la anterior tradición secesionista. Su modo canijo de tratarlos atestigua lo en otra parte[42] señalado en cuanto a la flaqueza intelectual de aquella tradición. Pero muy otra cosa es el paisano de Arnobio, Lucio Cecilio Firmiano Lactancio. Principal exponente contemporáneo de las letras latinas, tutor de Crispo, hijo mayor del emperador, Lactancio merece, en sentido harto más completo que el puramente verbal, que se le llame "Cicerón cristiano". Y en su obra *Divine Institutes*, su objeto era precisamente análogo al de Marco Tulio en su generación; se proponía dicho libro servir a modo de un *De Officiis* para la Nueva República. Desde este

[39] *Cod. Theod.* xi. 30. 16; véase i. 5. 1-3 y 16. 1-6.

[40] El detalle está cuidadosamente resumido por Parker, obra citada, parte v, cap. iv. p. 262 *ss.*

[41] Autor de siete libros *Adversus Gentes:* Migne, *Patr. Lat.* vol. v.

[42] Véase las pp. 229 *s.*, de esta obra.

punto de vista, merece cuidadosa atención de quienes busquen la pista del espíritu de la edad constantiniana.

Dedicada la obra al propio emperador, empieza con el intento de vindicar la creencia en la providencia divina, cuyas pruebas vienen de dos fuentes: autoridad y razón. Por el lado de ésta, el argumento consiste en buena parte en lugares comunes tomados de Cicerón y los estoicos; lo que vale meramente para indicar la ilación del idealismo clásico y el cristianismo contra el materialismo de Epicuro y Lucrecio. Con respecto a la autoridad, puede notarse que Lactancio, con ánimo no dispar del mostrado por el propio Constantino, cita indistintamente los textos de las Sagradas Escrituras y los de videntes, poetas y filósofos paganos; dichos de Orfeo, la Sibila, Hermes Trismegisto, Virgilio y Ovidio, Tales, Aristóteles y Cicerón discurren a lo largo de pasajes de las Escrituras hebreas, en apoyo de la creencia referida.

Dejando aparte su explicación del pecado y el error, cuyo origen atribuye a las mañas insidiosas del diablo al ganarse los ángeles caídos,[43] podemos detenernos a examinar la actitud de Lactancio ante la filosofía clásica. Denuncia a ésta por dos motivos: por falta de penetración de la verdad divina y por su impotencia para la reforma del carácter *(non obscindit vitia, sed abscondit)*. Por ello, se empeñó en la vana lucha de una justicia puramente humana, agotándose en elaborados planes de reconstrucción social que no hicieron más que provocar violentas repercusiones de la naturaleza ultrajada. Ataca así el autor el comunismo platónico, y mantiene que la genuina igualdad antes depende de la supresión de la arrogancia y orgullo egoístas que de ningún mecánico reajuste de los bienes materiales. Sólo habrá de alcanzársela, arguye, por la difusión de un nuevo sentido de valores, inspirado por la verdadera religión.[43a] Con igual ánimo ataca como locura el dicho de Zenón de que la piedad es una dolencia; en realidad, ella es manifestación de *humanitas* o fraternidad, único sentimiento que permite a los hombres cooperar. Lo que de este modo descubre Lactancio en el clasicismo es su miedo a los afectos instintivos, los cuales, por tanto, se inclina a estorbar o pervertir. Según él, ello se debe a un error inicial: la "razón separada de la fe". Y ve como fruto de este error "antes la filosofía a tientas hacia una religión falsa o imperfecta, que el levantamiento por la religión de su propia filosofía característica".

La vanidad de la filosofía, declara Lactancio, la demuestra el hecho

[43] *Divin. Instit.* ii. 9 y 15 y *Epit.* 27-8. Cumont, R. O[4]., p. 283, n. 71, señala la aproximación de esta doctrina del mal al dualismo mitraico y maniqueo.

[43a] *Ib.* iii. 22: "non rerum fragilium sed mentium debet esse communitas"

de que su historia no contiene sino perpetua desavenencia. En cambio, cabe decir lo opuesto de la sabiduría que procede de la religión, única que revela la verdad en lo tocante a la naturaleza humana. Percibir esta verdad es ver al punto que los hombres son "animales comunitarios y sociales", destinados, en tal calidad, a vivir en paz y amistad mutua.[44] Mirándolo así, el autor desdeñosamente, rechaza las teorías de asociación propuestas por el clasicismo, así las de trazos idealistas como las de trazos materialistas.[45] A su juicio, es enteramente indigno de la naturaleza humana suponer que la vasta sed de relaciones de los hombres pudiese jamás haber sido creada por la mera presión de la necesidad física; por otra parte, la noción de un contrato es gratuita, ya que ello supondría que los elementos constitutivos de la sociedad fuesen originariamente discretos. Pero, en realidad, todos los hombres son hijos de Dios, y tal es la única base concebible para la conclusión de ser todos hermanos. De la aceptación de esa verdad depende que sea hacedera una república genuinamente cooperativa, una sociedad de ayuda mutua *(congregatio hominum humanitatis causa)*. De como pueda lograrse tal posibilidad se ocupa Lactancio en sus tres libros finales.

De estos libros, no es el menos significativo el que trata de la *Justicia* (Lib. v). Para Lactancio, la justicia "humana" o verdadera se resuelve en la filantropía o amor al prójimo. Como tal, contiene dos elementos que, aunque inseparables, cabe distinguir como *pietas* y *æquitas*. Define la *pietas* como devoción a Dios; su función está en rendir una base universal para lo que cabe llamar ánimo colectivista. La última es el sentido que, al instar a los hombres a aceptar al prójimo como "igual", pone las relaciones humanas en el compás de la norma áurea.[46] Históricamente hablando, la incapacidad del clasicismo para conseguir la verdadera justicia se debió a su falta de aprecio del verdadero carácter de esos principios. Así Roma, por ejemplo, vició el sentido natural de la *pietas*, al identificarla con la idea económico-política. *Pius est qui patrem dilexit*, declaró, estableciendo un complejo de lealtades meramente seculares como sustitutivo de la lealtad al solo Dios verdadero.

[44] *Epit.* 34: "(homo) animal sociale atque commune, ferae ad saevitiam gignuntur; aliter enim nequeunt quam praeda et sanguine victitare...; nihilominus generis sui animalibus parcunt... quanto magis hominem, qui cum homine et commercio linguae et communione sensus copulatus est, parcere homini oportet, eumque diligere!" Parece ser, ésta, modificación deliberada de la fórmula aristotélica ἄνθρωπος πολιτικὸν ζῷον. (Se cree ser el *Epitome* del mismo Lactancio. Duchesne, obra citada, ii[4], p. 53.)

[45] *Divin. Inst.* vi. 10.

[46] *Ib.* v. 15; *Epit.* 60: "omne fundamentum aequitatis est illud, ut ne facias ulli quod pati nolis, sed alterius animum de tuo metiaris".

Por tanto, mientras se consagraba a inculcar las llamadas virtudes cívicas, perdió de vista la suprema virtud, alejadas de la cual, en último análisis, son todas las demás desatendibles. En tal respeto, su fracaso, arguye, es el fracaso, en general, del clasicismo. En efecto, sin Dios no hay sano fundamento para idealismos de ninguna especie, y es enteramente imposible demoler el argumento de Carneades. *Honores, purpurae, fasces*, objetos varios de la ambición secular, a pesar de Platón, no recompensan la justicia sino la injusticia de este mundo.

Pasa entonces Lactancio a enunciar ciertas interesantes conclusiones. En primer lugar, condena el Estado aparecido en términos de poder o de clase, basado en la *inaequalitas*, incapaz de traer a la humanidad la "liberación" que promete. Atribuye la génesis del orden político a una hipertrofia del instinto adquisitivo, el cual, dice él, transforma el colectivismo natural de la sociedad saturniana o primitiva en el individualismo económico típico del reinado de Jove. Ese individualismo da origen al conflicto en la sociedad "política", pues Jove es tirano, y lo son sus seguidores. En segundo lugar, denuncia el proceso del imperialismo competitivo, resultante de la ambición de los Estados poderosos, ansiosos de lograr sus fines a expensas de sus vecinos. La ventaja de mi país, pregunta, ¿será otra cosa que la desventaja del vuestro? Perseguir tal ventaja es romper el lazo de fraternidad *(vinculum humanitatis)* y quebrantar la unidad de la raza humana *(discidium aut diremptio generis humani)*. Finalmente, como alternativa a ese ademán de suicidio, traza los elementos de un programa de reconstrucción en que se imprime relieve a la familia como punto focal de la vida asociada. Sin embargo, así concebida, la familia no es ya la de la Roma pagana, criatura del Estado, con su constitución derivada de la ley, y venida a reflejar las demandas primordiales del orden político-económico. Es ella sobre todo asociación natural, basada en la consanguinidad y la devoción a ideales comunes, mejor que en la propiedad: indudable vivero de las virtudes sociales, y el más poderoso instrumento disponible para la sublimación de las pasiones, que así busca no descuajar, sino subordinar al verdadero fin de la vida. Con Lactancio estamos no poco distantes del terror con que Tertuliano considera a la mujer como "puerta de la perdición", cuando todavía yace, en buena parte, en lo por venir el monástico ideal del celibato.

Revisar así, y sobre ello realizar el papel de la familia, es sentir la base de lo que, a juicio del autor, viene a ser la sociedad correspondiente a las verdaderas demandas de la naturaleza humana, "natura hominum solitudines fugiens et communionis et societatis appetens". En esta

sociedad, los hombres se manifestarán a sí mismos en el cambio apacible de servicios recíprocos, según los determinen las recíprocas necesidades. Éstas, además, serán, en primer término, de carácter espiritual; el solo criterio para los "deberes" en la Nueva República, es el válido para salvar el alma *(omne officium solius animae conservatione metimur).*

Incluye este ideal la visión de la vida como proceso continuo de autodesenvolvimiento, el cual supone, en todo trato exterior, un respeto a la humanidad sólo imperfectamente alcanzado en la república clásica. Tal es, piensa Lactancio, la *ratio mundi,* la ley de naturaleza que él identifica con la de Dios, principio a que el hombre debe prestar lealtad como haya de conseguir su dicha y cumplir su final destino como *caeleste ac divinum animal.* Que esto, en definitiva, es exactamente lo que es.

Aceptar esas proposiciones es ver la *polis* y la máquina política bajo nueva luz. En la Nueva República, el objeto primario será el de asegurar a todos por parejo la libertad de profesar el cristianismo y llevar cristiana vida. Ello postula libertad para la Iglesia, libertad que habrá de extenderse a los que no crean, ya que por naturaleza la religión es algo que no cabe imponer por fuerza a la mente *(religio cogi non potest).* Al mismo tiempo, los hombres se verán en libertad de practicar virtudes tan característicamente cristianas como la hospitalidad, la redención de cautivos, la defensa de las viudas, el cuido de los enfermos, el enterramiento de los extranjeros y menesterosos. Pero, en vista del tenaz prevalecimiento del vicio y la ignorancia, aún precisará la intervención de la ley positiva, lo que constituirá una razón para la supervivencia del Estado. En el nuevo orden, no obstante, la *Romanitas* sólo hallará justificación en la medida en que sirva a las demandas superiores de la *humanitas.* Y, al compás que los principios de ésta vayan ganando aceptación, el Estado irá decolorándose, hasta convertirse en sociedad sin coerción y sin clases, gobernada únicamente por la ley del amor.

La fe de Lactancio ha sido calificada como "de temple más bien moral que misterioso";[47] y tal vez en ese hecho podamos descubrir la explicación de sus lagunas como exponente de la teoría social cristiana. Lo que falta por completo en su enseñanza es algún sentido de lo implicado en la doctrina del pecado original. Vémosle así afirmar con Cicerón y los estoicos la esencial virtud del hobre natural.[48] Como consecuencia, se ve obligado a asumir que la ἁμαρτία de la humanidad se

[47] Por Gibbon, obra citada, cap. XX, p. 307, n. 57; véaes, en la presente obra la p. 218.
[48] *Divin. Inst.* v. 5, 6 y 7.

halla en el "vicio", que él identifica como desarrollo anormal de las pasiones, sobre todo de la codicia (raíz de todo mal), las que se atrincheraron en la sociedad civil. La salvación, pues, se reduce sencillamente al negocio de libertar los afectos fundamentalmente sanos, y ello habrá de efectuarse devolviendo a las emociones y los sentimientos la primacía que el clasicismo concediera a la mente: traspaso de autoridad, por decirlo así, de la razón práctica de Aristóteles al "amor y piedad" de Cristo. En esa doctrina no se añade nada, en realidad, al concepto clásico de la naturaleza, ni se resuelve ninguna de sus características dificultades. Además, la emancipación propugnada es en todo respecto análoga a la ofrecida por el propio clasicismo, aunque la dirección indicada sea precisamente la opuesta. No obstante, para Lactancio, tal es la suma y substancia del Evangelio, agotadora del sentido de la revolución cristiana.

Es, por tanto, evidente que el autor no alcanza a elevarse a la altura de su tema. La especie de cristianismo que expone es relativamente inocua en sí misma, apenas apta a perjudicar la estructura política y económica existente. Porque, al rendir con los labios tributo a los "ideales cristianos", ve en ellos meramente en "mejor estilo" de vida, que irá convirtiéndose en realidad a medida que los ojos humanos vayan abriéndose gradualmente a las fatales limitaciones de su perspectiva (la económico-política) angostamente avisada. Visto así, el sesgo "vicioso" de la naturaleza humana estriba, simplemente, en una especie de miopía intelectual; y se cumple el propósito del Evangelio con que éste sirva tan sólo para inspirar e ilustrar. Superficial aun según los patrones clásicos, tal evangelio no conduciría sino a un progresivo mejoramiento de condiciones, no desemejante de la utopía profetizada siglos antes por Virgilio, nueva era de modos más blandos, en que el león sestearía con la oveja. Al mismo tiempo, se aplaza sutilmente para un futuro indefinido la promesa de un milenio terrenal, mientras sus verdaderas esperanzas reposan en el ínterin en el Estado. Y, por tal entrega del porvenir del cristianismo a manos del nuevo Maquiavelo, claramente augura la era de "devota y recta" legislación, con generosas pero no excesivas reformas, neta contribución del constantinismo al reino de Dios. Bajo tal dispensación, el imperio debía a poco experimentar una aplicación de esa mezcla peculiar de humanitarismo pagano y cristiano sentimiento que anda por ahí con el nombre de socialismo cristiano, mixtura en que las reales virtudes de cada elemento se hallan en buena parte neutralizadas por las del otro. Por el hado que cupo a ese programa liberal-

social-democrático, es posible prever el resultado probable de movimientos análogos de los tiempos presentes.

Al mismo Constantino se atribuye la sentencia de que trocar la religión envuelve trocar el orden social;[40] y el mundo romano, ya al pronto deslumbrado por el prestigio del médico imperial, ya dispuesto, en su dolencia, al expediente más desesperado, parece haberse sometido a sus prescripciones sin mucho visible asomo del escepticismo que merecían. Consistían ellas en dosis cuidadosamente reguladas del compuesto recién descrito, altamente volátil: mezcla peligrosa como se la hubiese prescrito en cantidad, pero, de aquel otro modo, calculada para remozar el cuerpo político por la "humanización" (en sentido lactanciano) del trato de hombres y mujeres. Indican dicho propósito varios detalles del imperial programa de reformas, cuyo estudio revela notable correspondencia entre las nociones de cristianismo abrigadas por el emperador y el sofista. No hay que decir que la existencia de esa armonía no supone ninguna necesaria dependencia del uso con respecto al otro, aunque sí sugiere relevantemente ser ambos productos representativos de la mentalidad que en aquella época prevalecía en los círculos cortesanos.

Los límites de espacio no permiten examinar prolijamente el conjunto de la actividad política y legislativa de Constantino, y habremos de ceñirnos al intento de ilustrar su espíritu y propósito generales. Si lo cumplimos, resultará evidente que la prenda de neutralidad oficial contenida en el Edicto de Milán no deberá darse como animada por especie alguna de indiferencia, por parte de la administración, hacia las cuestiones religiosas. En realidad, la política constantiniana abrazaba dos objetivos paralelos, pero distintos, emprendidos tentativamente al principio, pero, hacia el fin, con creciente vigor y seguridad. Tales objetivos pueden ser definidos así:

1) crear un mundo idóneo para que los cristianos vivan en él;

2) preparar un mundo favorable al Cristianismo.

El primero representa la actividad del emperador hacia los creyentes individuales, y se expresa en un vasto plan de reformas morales y sociales que miraban a satisfacer sus demandas y a promover sus intereses. El último refleja su juicio sobre la Iglesia como institución, y se manifiesta en el proyecto de un cristianismo establecido como legalmente nacional, más o menos según los trazos de los existentes cultos estatales del paganismo.

La legislación social de Constantino fué calificada de "mitigación

[40] Euseb. *Vita*, ii, 65.

de las salvajes tradiciones de la ley romana". Éste, lo expresaremos con un eufemismo, es muy discutible dicho, pues al menos el temperamento de la jurisprudencia clásica era cualquier cosa menos salvajes; dadas las limitaciones espirituales de sus autores no fué sino muy equitativo y humano. Pero mientras había ido alcanzando estas calidades, seguía revelando una masculinidad en agudo contraste con el emocionalismo y la sentimentalidad que distinguieron la legislación de la Nueva República y que, bajo Arcadio y Honorio, habían de culminar en una especie de historia, casi antítesis directa del espíritu antonino. Sin embargo, tales manifestaciones fueron mantenidas en subordinación estricta, mientras Constantino imperó, al motivo político dominante. Así, si a algo tendía la teoría social cristiana, era a una cabal reconstitución de la familia, u hogar fijado por la ley pagana de Roma: institución cuya mera existencia se basaba en nociones de propiedad, y, a pesar de mejoras introducidas por sucesivos emperadores paganos, se hallaba aún apretadamente sujeta a la casi despótica autoridad del *paterfamilias* con "sus tradicionales poderes de disciplina doméstica". Uno de los resultados de ello había sido condenar a la mujer de la sociedad imperial a los vanos afanes de su personal adorno y negarle acceso a toda forma de actividad de alguna seriedad o valor.[50]

Las reformas de Constantino, sin embargo, se limitaron a cierta ternura hacia los pospuestos: mujeres, niños y esclavos. Las mujeres, por ejemplo, ya no se verían obligadas a sufrir el proceso en tribunales públicos;[51] viudas y huérfanos gozarían de especial consideración por parte del poder judicial, y no se les obligaría a largos viajes para ser oídos. Las asperezas de la esclavitud fueron suavizadas por una ley que prohibió la separación, por venta, de marido y mujer;[52] y el uso de la manumisión fué estimulado, especialmente si se la otorgaba en las iglesias.[53] Por otra parte, a cualquiera que hallase a un niño desamparado se le permitía retenerlo, con exclusión de toda demanda por parte de los que lo abandonaran;[54] aunque una ley algo más antigua[55] hubiese establecido que los que tales niños, al dar con ellos, comprasen o criasen, habían de gozar sobre ellos la *dominica potestas*, salvo que el primer dueño podría recobrar posesión, si lo deseare, pagando el coste de su crianza o entregando un esclavo de igual valor. Estatuyó igualmente Constantino[56]

50 Val. Max. ix. 1. 3: "[feminas] imbecillitas mentis et graviorum operum negata affectatio omne studium ad curiosiorem sui cultum hortatur conferre".

51 *Cod. Theod.* i. 22. 1. 52 ii. 25. 1. 53 iv. 7. 1.

54 v. 9. 1. (331). 55 v. 10. 1. (329).

56 *Cod. Iust.* v. 27. 3; véase *Cod. Theod.* iv. 6. 3: con calificaciones características, sin embargo, como la de que la concubina deberá haber nacido libre.

que el subsiguiente matrimonio de los padres legitimaba los hijos tenidos anteriormente a él. Una temprana medida[57] repudia como aborrecible para el espíritu de la edad la costumbre de atentar contra los hijos superfluos o no deseados, o venderlos a la esclavitud o la prostitución, lo que se procura evitar por un renacimiento de los *alimentaria* de los tiempos antoninos, en forma de víveres y ropas que los padres indigentes obtendrían en los almacenes públicos. También en otros respectos se propuso el emperador mantener la cohesión de la familia, especialmente en su prohibición del divorcio, salvo por causa legal: o sea, tratándose de la mujer, adulterio, envenenamiento o alcahuetería; tratándose del marido, asesinato, envenenamiento y robo de tumba, con específica exclusión de "motivos frívolos" como embriaguez, juego e infidelidad. En ello podemos advertir el carácter meramente tendencioso de la legislación constantiniana, ya que, aun concediendo a la mujer como al marido el derecho de entablar proceso, conserva con todo un doble patrón de moralidad; y, por cualquier repudio sin causa legal, castiga a la mujer a deportación y pérdida de los derechos dotales, mientras que al hombre sólo le condena a la entera restitución de la dote y a la prohibición de nuevo matrimonio.[58]

La introducción de tales medidas ayudó sin duda a dar nuevo temple a la familia romana. Y precisamente por ello mismo pone de relieve la verdad harto más básica de que, en su legislación general, no intentó ni alcanzó Constantino ninguna radical mudanza en la constitución acostumbrada de la sociedad que encontró. Salida de la primitiva comunidad labriega, y llegada, sobre las ruinas de ésta, a plena estatura, dicha sociedad asumía, ya en tiempos de Cicerón, las formas características de un cosmopolita Estado de clase; y, como tal, había sido consolidada en tiempo de Augusto. A las últimas centurias de la república pueden así remontarse los comienzos de un plan de ceremoniosa etiqueta, pauta de las relaciones sociales, que debía llegar a tal grado de elaboración durante el Bajo Imperio, y que es a las veces atribuído al orientalismo de la Monarquía Sagrada. En la evolución de la sociedad imperial, se había derivado, en todo el siglo III, hacia una división de funciones intensamente marcada, basada en los modos de ocupación; y, al fijar y consagrar esos cambios, Diocleciano había conseguido dar a esa sociedad un tanto del carácter de un sistema de castas, revelando en ello, como en otros respectos, la némesis de la *polis* clásica.

Ya en ese sistema, el único posible escape, humanamente hablan-

[57] *Cod. Theod.* xi. 27. 1 (315) y 2 (322). [58] iii. 16. 1.

do, se hubiera hallado en un programa revolucionario de emancipación, del que ni en el menor grado eran capaces el pensamiento ni la inclinación de Constantino. Hemos notado antes de qué suerte la tradición familiar constantiniana venía a contemplar un tipo de sociedad más flexible, aunque todavía estrictamente burguesa, y cómo en la primera etapa de su carrera pública, el emperador se había arreglado para de algún modo confundir ese paraíso ciceroniano con las verdaderas demandas de la Ciudad de Dios. Ya en el poder, sin embargo, pareció abandonar esa idea, pues mantuvo en todo su rigor la urdimbre legal de la sociedad de clases. Lo indica su actitud hacia las personas y hacia la propiedad, como tal vez acierten a demostrarlo los siguientes ejemplos.

Ya se refirió en qué forma, según su actitud relativa al hogar romano, el sentimentalismo de Constantino prescribió cierta ternura hacia las desamparadas víctimas del despotismo paterno. Esta ternura, con todo, no le impidió prohibir, bajo las más rigurosas penas, las conexiones voluntarias entre mujeres libres y esclavos;[59] y una disposición subsiguiente[60] prohibe la secreta cohabitación de la mujer libre con su esclavo bajo pena capital y pérdida de la capacidad de testar, siendo en cualquiera de casos tales los criados inducidos a informar contra su señora, con promesa de libertad si probaban la acusación. Al propio tiempo reafirmó Constantino el principio clásico de que la prole de esclavas que la tuvieran de hombres libres, seguía la condición de la madre.[61] Con igual inconsecuencia, revocó las leyes augustanas que fijaban ciertas inhabilitaciones para los célibes y los faltos de progenie, al paso que eximía sus bienes de los derechos sucesorios especiales que antes se les imponía. También dió a tales personas capacidad para recibir legados en iguales términos que las demás.[62] Esta medida apenas si puede explicarse, salvo por el deseo de promover los intereses materiales del clero.

En esta posición ante los derechos de la propiedad, no vaciló Constantino en sancionar que el hermano germano del testador atacara las últimas voluntades de éste, como ellas beneficiaran a prostitutas, bastardos o cómicos.[63] Por otra parte, desplegó el mayor respeto hacia tales derechos hasta cuando se hallasen en conflicto con los que podrían ser estimados derechos de común humanidad. Los esclavos en fuga, si se daba con ellos, debían de nuevo ser reducidos a condición servil.[64] El castigo corporal de los esclavos por sus dueños, aunque sometido a regulación gubernamental, era permitido todavía. Así, pues,[65] el dueño

[59] *Cod. Theod.* iv. 12. 1 (314). [60] ix. 0. 1 (326).
[61] ix. 8. 4 y 7; xii. 1. 6. [62] viii. 16. 1 (320). [63] ii. 19. 1.
[64] v. 17. 1. [65] ix. 12. 1 y 2 (319 y 326).

se veía autorizado para azotar, lapidar o aprisionar al esclavo para fines de corrección, y si perecía la víctima a consecuencia de ese trato, sólo podía acusarse al dueño de homicidio si se acertaba a demostrar que deliberadamente hubiese quitado a aquél la vida. Y se estableció asimismo que los libertos que se significasen por su orgullo o altivez fuesen de nuevo arrastrados a la servidumbre por sus antiguos dueños.[66]

Los Padres cristianos denunciaron con casi uniforme coherencia y no escaso vigor los males de la usura. Ambrosio, en particular, es recio en sus protestas contra el instinto de adquisición, "el amor del dinero que socava y seca todo impulso bondadoso.[67] Constantino se limitó a fijar como tipo anual de interés el 12 por ciento, antiguo límite establecido por la Ley de las XII Tablas.[68] Bajo Augusto César, el tiempo venturoso y la seguridad habían logrado algo mejor, pues el interés había caído al nivel sin precedentes del 4 por ciento.

Esos ejemplos pueden bastar para que se trasluzca la actitud de Constantino ante el sistema social, cuyo futuro contribuyó a disponer mediante larga serie de *constitutiones*, consignadas especialmente en los libros xii y xiii del *Codex Theodosianus*. Por tales medidas favoreció la tendencia hacia la evolución social sobre la base de la ocupación: buscando en cada caso vincular a la persona legal obligaciones fijas conmensuradas a los privilegios a que su condición en la comunidad le daba derecho, y, al mismo tiempo, derramando inmunidades y exenciones con generosa mano entre grupos más validos, cuyos servicios estimaba peculiarmente valiosos para el régimen.[69] En tales circunstancias, no es para sorprender que el "Dii te nobis servent: vestra salus nostra salus" fuera el voto de sus oficiales y veteranos. (A. D. 320). Pero, bajo el sistema constantiniano, no había elemento en la comunidad que hubiese de ser objeto de tan detallada o tan aborrecible atención como la desdichada burguesía, en sus mejores días calificada de hueso y nervio de la república. Si Constantino había alguna vez, realmente, simpatizado con su causa, debía luego traicionarla descaradamente en favor de los nuevos órdenes, cuyos intereses se habían luego convertido en primordiales para él. Porque mientras los funcionarios del servicio imperial (militares, civiles y eclesiásticos) se veían otorgar un privilegio tras otro, no cesaba

[66] iv. 10. 1.

[67] Amb. *De Offic.* i. cap. 49; iii, caps. 8 y 9.

[68] *Cod. Theod.* ii. 33. 1.

[69] *Cod. Theod.* vi. 35. 3 (los *palatini*, o policía militar imperial); vii. 20. 1-5 (veteranos); xiii. 3. 1-3 (médicos, maestros y profesores); xii. 5. 2 (sacerdotes paganos); xvi. 2. 1-7 (el clero); 8. 2-4 (rabinos); vii. 21. 1, que muestra cómo intentó salvaguardar los privilegios concedidos a los militares con respecto a las pretensiones fraudulentas de los civiles.

la aplicación al por mayor de varios expedientes discurridos por la reciente tiranía para extraer rentas públicas del gran venero utilizable, esto es, la tierra. Por tanto, prosiguieron las temidas acusaciones puestas en vigor por Diocleciano y Maximiano, sin apreciable cambio de espíritu ni de método.

En este programa de opresión implacable, sistemática, los decuriones o aristócratas locales fueron designados como principales víctimas. Además de sus individuales cargas, y por encima de ellas, se les puso a cuestas la responsabilidad colectiva por cualquier insolvencia de sus corporaciones, y aún se les obligó a asumir toda obligación fiscal relativa a tierras abandonadas o agotadas, al paso que se les prohibía bajo penas cada vez más feroces cualquier intento de rehuir su destino refugiándose en las filas del ejército o la Iglesia.[70] En este sentido, Constantino se convirtió en colaborador de la pesadumbre del fisco *(tributaria sollicitudo)*, la cual, paralizando energía e iniciativas y apagando los tizones entremurientes de la esperanza, ayudó a extinguir las últimas centellas del sentimiento patriótico entre los ciudadanos romanos, al menos a través de las provincias occidentales del imperio. Al mismo tiempo, conviene indicar que este emperador, si no los sucesores de él, se daba alguna cuenta de los derechos que incumbían al contribuyente notado de delito, pues en un largo edicto dirigido directamente al pueblo,[71] insistió en que la prisión, las cadenas y los plúmbeos azotes eran castigos propiamente reservados a los convictos, y que los jueces no debían, en su perversidad o su cólera, recurrir a tales medidas para exigir sumas requeribles a los deudores del fisco, contra los cuales bastara embargar los bienes y, si se daba la persistente negativa de pago, venderlos por el monto de lo debido.[72]

En su frenética buscada de rentas públicas, no limitó Constantino su atención a las tierras, sino que estudió otras formas de imposición, tales como el impuesto general sobre las ventas *(lustratio* o *auri lustralis collatio)* exigido a los negocios,[73] el impuesto sobre la renta personal, extraído a los senadores imperiales, las muchas formas de servicio requeridas a quehaceres como los transportes terrestres y marítimos, molinos, panaderías, etc., cuya mera existencia demuestra hallarse el gobierno hondamente dedicado al mantenimiento de la estructura social existente, aunque sólo fuera a causa de las rentas públicas de ella derivables. Toda deliberada mudanza deberá, pues, ser atribuída a consideraciones antes

[70] xii. 1. 1-22; xvi. 2. 3, etc. [71] x. 7. 3 (320). [72] xi. 7. 4 (327).
[73] Zósimo, ii. 38; *Cod. Theod.* xiii. 1. 1, según lo renovó Constancio en 356.

religiosas y sociales que económicas, como, por ejemplo, los ilógicos privilegios extendidos a los católicos en oposición a los judíos, paganos y heréticos, cuya condición empeoró progresivamente con el lapso del tiempo.[74]

Es, tal vez, en el área de la ley y procedimiento penales donde más claramente se traslucen los rasgos característicos del nuevo régimen. En la jurisdicción criminal los trazos más notables son la frecuencia de la pena capital, a menudo de rara brutalidad, la abolición de delitos y penas tradicionales y la introducción de otros nuevos, el uso de la legislación para mejorar las condiciones morales y sociales, con su inevitable concomitante: la confusión creciente entre las nociones de pecado y delito. Figuran entre las innovaciones más significativas[75] la ineficaz prohibición de los espectáculos de gladiadores y la abolición de la muerte en cruz como forma de castigo, sin duda por respeto a la memoria de Cristo (315). A esta expresión de poco gusto del sentimiento cristiano puede compararse el decreto que prohibía marcar con hierro candente la cara del ser humano "por estar hecha la cara a imagen de Dios", mientras esclavos, criminales y hasta reclutas seguían siendo herrados en otras partes del cuerpo.[76] Y aunque los espectáculos cruentos fueron denunciados como desavenidos con el espíritu de los tiempos, se proveyó, como alternativa, que los convictos fuesen librados a la muerte gradual de las minas "para que cumpliesen sus penas sin pérdida de sangre".[77] El adulterio por parte de una *uxor tabernarii* recibía severo castigo, no menos como ofensa a los derechos contractuales del marido que como pecado contra el concepto cristiano de la familia;[78] y asimismo se intentó obligar al cumplimiento de los deberes filiales, no siendo ya apta la antigua *pietas* romana para su sostenimiento.[79] Según el mismo espíritu, el rapto fué incluído en el número de delitos legales y clasificado como violación.[80] Con respecto a la blasfemia, el republicanismo lleno de sentido común de Tiberio César había impulsado el sentimiento *deorum iniuriae dis curae*. Constantino, sin embargo, emprendió apoyar el prestigio de la deidad mediante una ley que prohibió las expresiones blasfemas bajo multa de la mitad de los bienes. Pero su notoria falta de todo sentido de las limitaciones de la ley aparece más que nunca cuando, por decirlo así, se sube al púlpito, para fulminar, en términos extraños y ajenos a la jurisprudencia clásica, contra pruebas de mala fe en compras o ventas,[81] contra abusos de poder y dinero para comprar absoluciones de tribu-

[74] xvi. 8. 1-9.
[75] xv. 12. 1 (325).
[76] ix. 40. 2.
[77] xv. 12.1.
[78] ix. 7. 1.
[79] ii. 19. 2.
[80] ix. 24. 1.
[81] iii. 1. 1.

nales, contra el aumento de la corrupción y desvergüenza oficiales.[82] En vista de esas consideraciones, cesamos de sorprendernos ante la preferencia de las gentes por los nuevamente establecidos tribunales episcopales, donde, si damos fe a las manifestaciones contemporáneas, podía esperar razonablemente el litigante justicia barata, rápida y aun equitativa.[83]

Buscando explicar por qué la nueva religión no supo detener el proceso de decadencia social que degradaba y desmoralizaba las clases medias, mientras, a la vez, convertía al libre campesino en siervo, un jurista[84] declara que, aunque el cristianismo vino a predicar el Evangelio a las masas, llegó demasiado tarde para efectuar ninguna decisiva reforma en las condiciones económicas existentes. Pero, dejando enteramente aparte la suposición de que el cristianismo encarne un sistema pronto y preciso de culta economía, esa afirmación parece imponer carga demasiado agobiadora al *Zeitgeist*. Tiende así a exonerar a Constantino y a sus asociados de su parte de responsabilidad por males con tan progresiva rapidez desarrollados durante el reinado. Como hemos intentado mostrar, apenas si se hallaba un elemento en la mente de esos hombres que tendiera a una genuina mejora de condiciones; mientras que, por otra parte, muchos se inclinaban a agravarlas, y a acelerar de esta suerte el proceso de la decadencia.

Decir eso no es olvidar la existencia del sentimiento proburgués con que el emperador había empezado, pero que, salvo el hecho de que sus efectos puedan todavía haber poseído cierta vitalidad en las provincias gálicas, era, por lo demás, mera supervivencia de un pasado, antigualla desacreditada. La función, en la carrera de Constantino, de tal sentimiento, fué la de procurar un impulso inicial. Como parte del sistema de oposición que movilizó contra la tiranía del Sacro Colegio, ayudó a procurarle el apoyo que necesitaba para triunfar en el combate por el dominio, que culminó en 313, año de su conversión. Después, había de ser gradualmente descartado en favor de otros elementos, políticamente más valiosos, del programa constantiniano.

No había de tardar el orbe de Roma en saber cuáles eran esos elementos. La indemnización a las comunidades cristianas por las pérdidas materiales sufridas durante las persecuciones, se hallaba, sin duda, implí-

[82] i. 16. 7: "cessent iam nunc rapaces officialium manus, cessent, inquam; nam nisi moniti cessaverint, gladiis praecidentur".

[83] i. 27. 1 (318); véase *Constitutiones Sirmondianae* (333).

[84] Sohm, obra citada, introd., p. 45.

cita en los términos del Edicto de Milán, lo que, en verdad, difícilmente hubiera podido decirse de las medidas por las cuales se veía eximido el clero cristiano de toda obligación personal y civil.[85] La derogación de las leyes augustanas contra el celibato, y concesión a los eclesiásticos de los normales derechos de herencia, fueron seguidas de una ley en virtud de la cual la Iglesia, como corporación, quedaba autorizada para aceptar donativos y legados.[86] Por tales medidas, emperador y clero conseguían un beneficio común y satisfacían un común interés. Pero sin que de ello participaran los desventurados decuriones a los que, ya en 320, se prohibió severamente aspirar a la ordenación, y se dijo casi con estas palabras, que su papel en la nueva sociedad era el de procurar el nervio de la guerra.[87] A la militarizada burocracia que heredó de Diocleciano, Constantino añadía, pues, el poderoso interés eclesiástico como segundo asociado dominante en el nuevo régimen.

Las esperanzas a que diera pábulo esa combinación fueron, con todo, algo empeñadas por la irrupción en África del llamado cisma donatista (A. D. 313). La inmediata causa del cisma fué, claro está, la cuestión de si los estigmatizados como "traidores" durante las persecuciones podían ser readmitidos al oficio sacerdotal. Y, por cierto que, en las dudas expresadas acerca de la validez de sacramentos por tales personas administrados, se advertía el eco inequívoco del "espiritualismo" de Tertuliano; como, en el clamor contra la intervención imperial, quedaba algo de su pregunta: ¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia? *(quid est imperatori cum ecclesia?)*. El no haber podido un sínodo africano procurar un concierto, condujo a la apelación ante Constantino, y por efecto de ello el asunto fué llevado a juicio en consejos eclesiásticos sucesivamente convocados en Roma y Arlés y, finalmente, ante el propio soberano en Roma (316). Tras lo cual el emperador, sin duda como quien se había designado "mayoral de los de afuera", emprendió equipar el veredicto de aquellos tribunales. Dos comisarios, de nombramiento imperial, y diversamente calificados de "servidores de Dios", y "un par de animales salvajes", fueron enviados al África. Esos hombres, temerariamente, emprendieron primero sobornar, luego dominar por la fuerza a los disidentes. La primera medida cargó al Estado el oneroso dispendio de dotar la Iglesia católica en África, Numidia y

[85] *Cod. Theod.* xvi. 2. 2 (319); véase a Eusebio, *H. E.* x. 7.

[86] *Cod. Theod.* xvi. 2. 4 (321).

[87] xvi. 2. 3: "decurionem... instructum idoneis facultatibus atque obeundis publicis muneribus opportunum... civilibus obsequiis inservire".

Mauritania;[88] la postrera alcanzó más siniestro resultado, pues fué ocasión de prolongada y desastrosa guerra civil y de clases.

Mostráronse en ese conflicto antagonistas, por una parte, la comunidad católica apoyada por las tropas imperiales; por la otra, lo que fué descrito como "fuerza y escándalo" de la facción donatista: un ala izquierda de fanáticos anárquico-comunistas y creyentes en el milenio, llamados *circumcelliones* o vagabundos. Reuniéndose en bandas irregulares en las mesetas yermas, y armados de pesadas porras llamadas *israelitas*, bajaban conducidos por los *Capitanes de los Santos* a atacar la pacífica e industriosa campiña; y su grito de guerra, *Laus Deo*, inició una nueva especie de revuelta, sin precedente en las tradicionales guerras romanas de campesinos o de siervos. Más de seis años de lucha sin tregua fueron insuficientes para menguarles el ánimo, y en 320 Constantino admitió su derrota al conceder libertad de conciencia a los donatistas, destinados a sobrevivir en África como comunión independiente hasta los días de Agustín.

Por este y parecidos desenvolvimientos, tales como la promulgación de una Ley del Domingo (321),[89] se advirtió que el emperador iba empeñándose hondamente en una línea de acción que contradecía a todas luces el espíritu de neutralidad oficial que animaba el Edicto de Milán. Esta nueva política había de causar la segunda considerable crisis de su carrera: la ruptura con Licinio y la ruina de Crispo, su hijo mayor. Porque a pesar de las pruebas (contenidas en monedas e inscripciones) de su deseo de tranquilizar a sus súbditos paganos, a pesar de su retención de títulos al pagano estilo y del tradicional embeleco de la adivinación pública, cada vez se patentizaba más lo difícil que iba a ser el mantenimiento del divorcio, contemplado en el Edicto, entre política y religión. En otras palabras, la religión personal de Constantino iba convirtiéndose en religión de Estado. Si tal hecho, en sí mismo, fuese insuficiente para explicar la apostasía de Licinio, bastaría con añadirle los celos de un rival advertido del eclipse de la propia gloria como de su igualdad minada: tan mañosamente manejaba Constantino el creciente interés eclesiástico. Así, pues, en 323, Licinio, al "expulsar del palacio a los cristianos", libró su porvenir al azar de la guerra.[90] El más tardío adepto del nuevo trato de Constantino, vino a ser su primer renegado. A la fácil derrota de Licinio siguió, a los dos años, la ruina de Crispo, o sea de quien, al forzar los Dardanelos, había hecho posible aquella derrota. La ausencia de toda verdadera prueba tocante al proceso y

[88] Eusebio, *H.E.* x. 6.

[89] *Cod. Iust.* iii. 12. 2.

[90] Euseb., *H.E.* x. 8.; *Vita,* i. 49-56 y ii. 1-18.

ejecución del príncipe mozo, unida a vagas alusiones, insinuadas por los historiadores eclesiásticos, acerca de una sórdida intriga de palacio en que a la emperatriz Fausta (madrastra de Crispo) se habría dado el papel de la mujer de Putifar, apoya el parecer de que el motivo del asesinato fué político. Para tal acción, los anales romanos permitían un precedente en el mito de Bruto, quien mató a su hijo para el bien de la república; pero es probable que Constantino, cuyo punto de mira se hacía más y más hebraico, se imaginó a sí mismo como un Abraham, dispuesto a sacrificar a su primogénito a mayor gloria del Señor.

Sea la que fuere la verdad celada en esa obscura transacción, no cabe menguar la evidencia de que, al superar triunfalmente la crisis de 323-5, Constantino abría la senda al cabal desarrollo de un programa al cual, a no tardar, se debería el nuevo fenómeno del césaropapismo. Los emperadores paganos habían sido tradicionalmente afectos a la propaganda de sí mismos, pero le restaba al primer soberano cristiano descubrir un instrumento de ella más eficaz que ninguno de los antes discurridos. A medida que el emperador fué convirtiéndose más y más en arma de eclesiásticos intrigantes, fué resonando en los púlpitos la baja adulación al político santo, a quien no se consideraba impío calificar de "igual a los Apóstoles". Pero el mismo Eusebio, que normalmente dirigía el coro de alabanzas, se sintió obligado, en cierto pasaje, a deslizar una nota como de excusa. "La más conspicua dote de Constantino, declara, era la de la benevolencia. Por ello sabía engañarle frecuentemente la violencia de gentes rapaces y sin escrúpulos, por igual opresoras de todas las clases sociales, y la escandalosa hipocresía de quienes entraban a rastras en la Iglesia, cobrando nombre, pero no carácter, de cristianos." [91] Difícil fuera evocar en términos más precisos las características de la última fase de la carrera de Constantino.

En todo ese período, todas las pruebas señalan la creciente protección a la Iglesia, y con ella la glorificación sutil de su protector.[92] Un edicto que prohibía a los funcionarios imperiales llevar a cabo los ritos del sacrificio pagano, sirvió para llenar de cristianos, o que se llamaban tales, desde las grandes prefecturas pretorianas hasta el gobierno de la más exigua provincia. En cuanto el pretexto del interés público podía servir para la intervención, los cultos paganos eran vigorosamente suprimidos, como por ejemplo el de Esculapio en Aegas por supersticioso charlatanismo, el de Venus (Astarté) en Heliópolis de Fenicia por la

[91] *Vita*, iv. 54; véase a Zósimo, ii. 38.

[92] *Vita*, ii. 44-50 y iii. 1; prueba en parte sus detalles la legislación siguiente en *Cod. Theod.*

prostitución en el templo y otros vicios.[93] En algunos casos, los templos del paganismo fueron nuevamente consagrados como iglesias cristianas, y nuevas cristianas fundaciones fueron erigidas, dotadas por los públicos haberes, especialmente cuando se trataba de señalar el sitio en que cayeron los mártires. Al cumplirse el vigésimo aniversario de la coronación de Constantino, tuvo lugar en Jerusalén, con elaborada pompa y ceremonia, la dedicación de la magnífica iglesia del Santo Sepulcro; y, al mismo tiempo, a los judíos que intentaban reconstruir el Templo, les fueron cortadas las orejas, y el verdugo los mató a azotazos. Para su sustento, y para obtener fondos con destino a fines caritativos, el clero se había ocupado tradicionalmente en pequeños negocios, pero ya ahora, gracias a la expansión desmedida de sus rentas, habían evidentemente empezado a invertir caudales en considerable escala, y un canon del Concilio de Nicea (el n. 17) amagó con retirar los hábitos a cualquier eclesiástico que resultase reo de usura. Las fiestas *Vicennalia* de Constantino, celebradas en 326, se distinguieron, dondequiera, por espléndidas donaciones a las iglesias. Pero la cima de sus logros fué indudablemente la erección de la Nueva Roma en un paraje desde largo tiempo destacado por la naturaleza, pero, a la sazón, por vez primera, plenamente explotado al impulso del mago imperial (dedicada en 11 de mayo de 330). La nueva capital fué adornada con venerables objetos de arte, como el trípode de Delfos, arrancado a las débiles comunidades griegas; y se la proveyó de un sistema de *annonae* parecido al que, desde los días de los Gracos, había hecho de la antigua Roma el parásito del orbe; y sólo en un respecto fué única, como destinada a capital enteramente cristiana de un príncipe consagrado a la fe.[94]

Tales medidas, de haber sido plenamente venturosas, no hubieran acertado a producir más que una consecuencia: la cabal esterilización de la Iglesia, de quien, bajo ese régimen, se esperaba paladinamente que se confinara a predicar inofensivos "ideales cristianos" mientras libraba su destino, y el del mundo romano a su poderoso y generoso bienhechor. El número y objeto de las constituciones de éste con demasiada claridad indican a qué extremos se sentía el emperador capaz de llegar en el ámbito de la neutralidad oficial. Porque hay que recordar que en todo ese trecho, la fe cristiana no era sino la religión personal de Constantino, como el *Labarum* su personal estandarte. Con todo, desdeñando, característicamente, la lógica de la situación, emprendió las fun-

[93] En ello parece haber hecho buena labor. Véase a Cumont, *R. O.*[4], sobre los rasgos repulsivos de tal culto.

[94] *Vita*, iii. 48 y 54; iv. 58-60.

ciones de cristiano *Pontifex Maximus*, título pagano que anómalamente seguía exhibiendo, y papel, de hecho, que había querido desempeñar en relación con el cisma donatista. Sin embargo, al surgir la controversia arriana había de aprender que existían en el cristianismo rasgos específicos que, al paso que lo distinguían de cualquier culto pagano, lo hacían de genio particularmente intratable. Esos desenvolvimientos habían de ocurrir en conexión con el Concilio de Nicea, cuyas deliberaciones sirvieron para mostrar que, en la Iglesia organizada, el imperio hallaría frente a sí no una mera "corporación", una criatura del Estado, antes bien un poder espiritual coordinado, si no superior.

La plena comprobación de esa verdad, quedaba, sin duda, reservada a sus sucesores; en cuanto al propio Constantino, en oyendo el tema suscitado por el presbítero de Alejandría "fulminó como pujante heraldo de Dios contra la lucha intestina en la Iglesia, más peligrosa que ninguna suerte de guerra o conflicto";[95] y, en prosecución de su política acostumbrada, convocó una asamblea eclesiástica representativa para resolver una cuestión cuyo verdadero sentido, según su biógrafo, sólo vagamente captaba. El concilio general así reunido (A. D. 325) estaba compuesto de no menos que 318 obispos, y alentó al emperador la vista, no sólo de representantes de todas las secciones del imperio, mas aun de delegados de Armenia y de la Escitia.[96] Así, dejando a un lado el hipotético primitivo Concilio de Jerusalén, la Iglesia Universal dejó oír por vez primera sus acentos. En pos de debates que duraron cerca de tres meses, dictó varios cánones para el gobierno de la moral y la disciplina, y, con sólo dos o tres votos disidentes, llevó a cabo la gran fórmula doctrinal conocida en la historia con el nombre de Credo Niceno, ley y carta fundamentales de la Cristiandad Trinitaria.[97]

Al punto fué aceptada esa fórmula por Constantino como base de unidad espiritual en el imperio. Vino en pos de ella[98] un característico *pronunciamiento* en que los disidentes fueron denunciados como hombres malos e impíos, enemigos de la verdad, cuyas obras debían ser reunidas y destruídas. Así empezó la quemazón de libros, especialmente los de Arrio y sus secuaces, acción emprendida "no sólo para que su perversa enseñanza sea enteramente destruída, mas aun para evitar que una sola memoria de ella pase a la posteridad"; a cualquiera que fuese

[95] Eusebio, *Vita*, ii. 61 *ss.*; iii. 12 y 21.

[96] Véase el relato contemporáneo en *Vita*, iii. 7-22; otras referencias en Atanasio, *De Decretis Nicaenis*.

[97] Detalles en Duchesne, ii,[4] pp. 144-53.

[98] Eusebio, *Vita*, iii. 17-20, 63-6; Socr. *Hist. Eccles.* I. 9.

descubierto en posesión de una obra de Arrio y se negase a quemarla le estaba reservada la pena capital.

Pero, desde el punto de vista de Constantino, el establecimiento de la unidad eclesiástica encerraba la promesa de un logro todavía más espectacular, en forma de un imperio mayor y mejor que el del mismo Augusto César. Porque, en la evangelización de germanos y orientales, el emperador discernía el comienzo de una nueva y significativa fase de relaciones internacionales, justificación de su notorio filogoticismo a la vez que base de un cosmopolitismo nuevo, fructífero al rendir la solidaridad con los bárbaros de cualquier país de allende los antiguos hitos de la *Romanitas*. En este plan, dirigió una misiva al rey Sapor,[99] proclamándose defensor de los fieles, enemigo de tiranos y perseguidores. "Me entero con satisfacción", declara, "de que las mejores partes de Persia están llenas de cristianos. Los recomiendo a vuestra humanidad. Tratadlos bondadosamente. En ello os prestaréis y nos prestaréis inmenso servicio." En tales comunicaciones, Constantino se consideraba espada del Señor, asegurado por la presencia en sus líneas del *Labarum* amedrentador y del famoso *tabernaculum* o tienda de oración, de eficacia probada en la crítica lucha con Licinio.[100] Lejos de implicar ellas triunfo alguno del pacifismo, sugieren el espíritu del "Cristianismo y 6 por ciento", que se supone haber caracterizado el imperialismo inglés durante el siglo XIX. Con todo, resultan significativas, pues marcan el origen de una nueva perspectiva, por la que habría de subvertirse el antiguo ideal clásico de la autosuficiencia.

Necesaria tarea es exponer las flaquezas de Constantino, flaquezas en parte debidas a personales deficiencias del emperador (como la concupiscencia de poder); en parte, empero, a una mentalidad que compartió con muchos de sus contemporáneos. El profesado objeto de Constantino era el de legislar para el milenio en una generación; basta con decirlo para darse cuenta de las insuperables dificultades del rumbo; y si no fuera por las extraordinarias pretensiones que él mismo expresó y que otros formularon en su nombre, sería mucho más fácil simpatizar con las imperfecciones de su desempeño. Pero sus mismos errores fueron necesarios para que no tuviesen más remedio los cristianos que proponerse afirmación más cabal y adecuada de las implicaciones sociales y políticas de su fe.

Es de suma notoriedad que Constantino no tejió consciente o deliberadamente una tela de araña con destino al cristianismo; si en efecto

[99] *Vita*, iv. 5-14. [100] ii. 7-12.

la hubiese tejido, de todas formas estaría ella destinada, por la destrucción de sus sucesores, a arruinar sus propias esperanzas dinásticas. Autor de una de las mayores revoluciones en la historia humana, arquitecto (en muy vasta medida) de la Edad Media, la real tragedia de su vida consistió en no saber lo que estaba haciendo. Por lo que toca a los inmediatos frutos de su política, no sobrevivió a ésta lo bastante para gustar su amargura; puede decirse que fué más que ninguno venturoso en la exacta oportunidad de su muerte.

Si es, en algún sentido, pertinente calificar a Diocleciano de Camilo del Bajo Imperio, justo será que se llame a Constantino su Escipión Emiliano. Como a Escipión le asistió agudo sentido de lo práctico, revelado en continua serie de triunfos en política y guerra; como a él, también, le distinguió soñador misticismo, creído de hallarse en comunión con poderosas fuerzas sobrenaturales que excedían el alcance de los hombres corrientes; del propio modo que su lema favorito, *instinctu divinitatis, mentis magnitudine*[101] le une a sus antepasados, los hombres divinos del mundo helenístico que, en virtud de conspicuo talento, y fortuna, se hallaban peculiarmente calificados para abrir calle a una época de mudanza. Y éste fué en realidad su destino, como fuera el de Escipión: guiar a sus compatriotas hacia nuevas, no halladas sendas.

Durante su vida entera Constantino profesó y practicó la religión del éxito; su biógrafo nos asegura que sus empresas resultaron, sin salvedad, dichosas, hasta que al cabo, todavía sin que empañara su gloria el menor revés, ese emperador, no desemejante de un epónimo héroe-fundador griego, fué llevado para su reposo a la iglesia de los Doce Apóstoles, de la Nueva Roma. Cauto hasta su fin, y conocedor de las crueles necesidades a que de vez en cuando debe enfrentarse el político, aplazó hasta la penúltima hora la ceremonia del bautismo. Murió como neófito, envuelto en la blanca vestidura de la inocencia, convencido no tanto de sus pecados cuanto de los inmensos servicios que en el curso de su larga y espectacular carrera había tenido el privilegio de prestar a Dios y a los hombres. Hay en su época todas las ambigüedades de los períodos de violenta transición. Las resumió dramáticamente la persona del propio emperador. Éste es quizá sin par como único mortal que haya gozado de la distinción de verse elevado a la condición de dios pagano mientras, al mismo tiempo, era popularmente venerado como santo de Cristo.

101 Dessau, *I. L. S.* 694.



VI

QUID ATHENAE HIEROSOLYMIS? EL CALLEJÓN SIN SALIDA DEL CONSTANTINISMO

La aceptación del cristianismo por un emperador romano sirvió para iniciar un período de sumo interés e importancia para la Iglesia. Menos de un siglo antes, al acercarse el "clímax" de la lucha con el imperio en su cenit, Tertuliano había definido que la noción de un César cristiano era una contradicción en los términos.[1] "El hecho de que Cristo rechazara un reino terrenal, afirma, debería bastaros para el convencimiento de que todos los poderes y dignidades del siglo no son meramente ajenos a Dios, sino hostiles a Él". Por tanto, "no cabe reconciliación entre el juramento de lealtad rendido a Dios y el rendido a un hombre, entre el estandarte de Cristo y el del demonio, entre el campo de la luz y el de las tinieblas. *Non potest una anima duobus deberi;* es imposible servir a dos señores, a Dios y al César".[2]

En tal espíritu había proclamado el autor que a la gente cristiana convenía escindirse del orden romano. "Para nosotros", asevera, "no hay cosa más ajena que la república. No reconocemos sino una comunidad universal, esto es, el mundo".[3] Su apostasía de la *Romanitas* es cabal. "No debo obligación al foro, al campamento ni al Senado. No estoy al acecho de función pública alguna, no me afano en acaparar el estrado, no hago caso de ningún deber administrativo, evito el puesto electoral y el banco del jurado... No presto servicio en la magistratura ni como mílite, pues me retiré de la vida de la sociedad secular *(secessi de populo)*... Sólo a mí mismo me atiendo, de nada cuidando sino de no abrigar cuidado... Ningún hombre nació para otro hombre que se halle condenado, por su parte, a morir".[4] No podía, pues, darse lazo alguno de simpatía entre el creyente y el medio que lo circundaba. "Andará la sociedad en regocijos, vosotros en tristeza. Lloremos, pues,

[1] *Apol.* 21: "sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares".

[2] *De Idol.* 18 y 19. [3] *Apol.* 38 [4] *De Pallio,* 5.

cuando los paganos se sientan felices, y alegrémonos cuando empiecen a llorar, por temor a que, si ahora con ellos nos alegramos, debamos, en el tiempo venidero, lamentarnos juntos... ¡Qué placer mayor que el menosprecio del placer, que el escarnio de los negocios del mundo!" [5] Esa actitud era adecuada, pues, con verse desechado por la sociedad secular, el cristiano era ciudadano de la Nueva Jerusalén, y, desde tal punto de vista, nada le importaba de este mundo, salvo salir de él lo antes posible.[6] Así, pues, esperaba anheloso el momento de su liberación. "Porque, si como cárcel vemos el mundo, nos daremos cuenta de que entrar en la cárcel del César es cobrar la libertad... Para vosotros, que os halláis fuera de la sociedad, no importa lo que seáis en ella".[7]

Al considerar esos sentimeintos, hay que tener presentes dos puntos. En primer lugar, que son expresiones de un hombre cuyas peculiares tendencias a la excentricidad habían de verse a la postre reforzadas por las extravagancias del montanismo. Y que son, además, producto de un tiempo de crisis, en que la disputa entre Iglesia e imperio había entrado en su final y más aguda fase. No tanto reflejan la actitud normal del creyente cuanto el ánimo con que resistió la persecución. Pero aun así no carecen de enjundia, pues señalan elementos de oposición, que no cabe dejar a un lado, entre cristianismo y clasicismo. De esta suerte, revelan la magnitud del paso dado por Constantino al abandonar los dioses oficiales de la *Romanitas* para comprometerse a la lealtad cristiana. Y en ello se destacan dos cuestiones, ambas de importancia vital para el entendimiento del siglo IV. La primera se refiere al motivo del emperador en esa acentuada ruptura con la tradición. La segunda es de trato mucho más difícil, ya que los términos que comprende son fundamentales. Esto es, suscita, en nuevo y expresivo contexto, el problema del Evangelio, proclamado tres centurias antes en las montañas pedregosas de la Palestina y de su valor como doctrina salvadora para el calificado por Agustín de "mundo pútrido y en desintegración" *(doctrina saluberrima tabescenti et labenti mundo)*.

En cuanto al primer extremo, no habrá sino reducido margen de debate: la frase final del Edicto de Milán contiene la cándida afirmación de la esperanza de Constantino. Esta esperanza, en palabras del mismo emperador, era que "el favor divino, por él experimentado en apretada ocasión de su vida, seguiría derramando en todo tiempo beneficios sobre sus sucesores, asegurando a la vez la felicidad de la república" ("fiet ut... divinus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus

[5] *De Spect.* 28-9.
[6] *De Coron.* 13-15; *Apol.* 41.
[7] *Cod. Theod.* xvi. 10. 1 (321).

experti, per omne tempus prospere successoribus nostris cum beatitudine... publica perseveret"). En esta aspiración podemos discernir algo más que un deseo de simple apaciguamiento, como el que tal vez hubiese podido alcanzarse por un juego de libertades equivalentes. El objeto de Constantino era asirse a un nuevo principio de integración política. No había en ello motivo de sorpresa; ello se hallaba en cabal acuerdo con la política de restauración que, como vimos, habían perseguido sucesivos príncipes desde mediados del siglo III. Era, con todo, asombrosa, por su novedad, su patente noción de que tal principio acertara a derivar del cristianismo.

Desde este punto de mira, no será difícil estimar la significación del arreglo proyectado por el emperador. Lo que advertía en el cristianismo era, sencillamente, un talismán en cuya virtud la *Romanitas* iba a verse asegurada la material prosperidad que no había podido alcanzar del paganismo oficial; y dado que su no interrumpida serie de éxitos parecía vindicar tal esperanza, más y más vino él a identificar la promesa del Evangelio con la del imperio y la suerte de su casa. Sin duda concordaba con el aspecto pragmático de su fe la conservación en sus monedas, por lo menos hasta edad bien sazonada, de figuras y emblemas de los dioses paganos tradicionales; como la particularidad de que, aun vedando la adivinación en general, la autorizara al propio tiempo específicamente "por interés público".[8] En tanto, a pesar de lo dicho, se revestía, por decirlo así, de la coraza del justo. En la crítica lucha con su colega Licinio, la oración fué opuesta a los sacrificios, el *tabernaculum* al templo, mientras él, a la cabeza de sus fuerzas, guardado por especial tropa selecta, tremolaba el temido *Labarum* que, por "su divino, misterioso poder" recibía de paganos y cristianos juntamente respetos semejantes a la veneración supersticiosa por los antiguos hebreos rendida al arca de la alianza.[9] Esas consideraciones, en sí mismas, no son razón válida para impugnar la sinceridad del emperador. Pero sí sugieren fuertemente que su percepción del cristianismo era imperfecta. Y nos señalan que sus errores, cualesquiera que fuesen, no excedían a los de quien, en su transición hacia un nuevo mundo, acarreaba todavía pesada carga de prejuicios del antiguo.[10]

[8] *Cod. Theod.* xvi. 10. 1 (321). [9] Euseb. *Vita*, ii, 4-16.

[10] El propósito y métodos de Constantino rindieron material a la controversia tanto en antiguos como en modernos tiempos. Sometió la opinión corriente a examen crítico el profesor N. H. Baynes en su retador ensayo "Constantine the Great and the Christian Church" *Proceedings of the British Academy*, xv, 1929). Podemos convenir con el autor en rechazar que el emperador fuera ni consciente y deliberado hipócrita, ni, por

El error de Constantino estuvo en identificar la substancia del cristianismo con su forma: esto es, cometió el error característico del idealismo clásico. Pero su problema real estaba en disociarse de los rumbos del pensamiento clásico. En ello no consiguió el éxito cabal, como lo muestra, por ejemplo, su aplicación a sí mismo del famoso *instinctu divinitatis, mentis magnitudine.*[11] Ello, como se notó en otro lugar, es meramente traducción latina de una frase usada por Plutarco a propósito de Alejandro Magno, y deja transparentar una especie de "coopeción" con Dios, muy propia del superhombre helenístico. Otras supervivencias de mentalidad pagana cabría hallar, acaso, en la aparente creencia del emperador en la eficacia de un mecánico desempeño de ritos religiosos,[12] y también en el temor al castigo de la deidad como incentivo para la buena conducta,[13] lo cual sabe al *modus operandi* atribuído al dios en el semipagano *De Mortibus Persecutorum.* Tales creencias se fundan en la idea de una relación contractual (ἀμοιβή) entre el

---

otra hipótesis extremada, "santo político". Pero es difícil aceptar la conclusión (pp. 367-8) de no haber sido él "mero filósofo monoteísta", y de que "se hubiese identificado netamente con la Iglesia y credo cristianos". La verdadera cuestión es la de la *calidad* de la fe de Constantino. Nada nos cabe añadir a tal debate, salvo indicar que, según el parecer de al menos un observador competente y casi contemporáneo, no fué aquella de orden muy elevado. Véase a San Agustín *De Civ. Dei,* v, 24, "Quae sit Christianorum imperatorum et quam vera felicitas" (el llamado Espejo de Príncipes): "No hay que estimar felices a los emperadores cristianos porque hayan reinado por trecho relativamente largo y muerto sosegadamente, con lo que vieran sus hijos a sucederles, o porque hayan sometido a los enemigos del Estado, con aptitud para prevenir o abatir levantamientos con que hostiles ciudadanos se les opusieran. Estos y otros consuelos y galardones de su agitada vida, aun los que adoraban demonios, tuvieron el privilegio de recibir, a pesar de que, distintamente de los príncipes cristianos, no pertenecieron al reino de Dios. Y ello ha venido a ocurrir por clemencia de Dios, para que los que en Él creen no atribuyan excesivo precio a tales beneficios.

"Mas les llamaremos felices si gobiernan justamente, si no los extravía la adulación de los cortesanos y el servilismo de los súbditos, sino que recuerdan que son mortales; si ponen su poder al servicio de Dios para propagar su culto; si temen, honran y aman a Dios, prefiriendo aquel Reino en el que andarán libres de temor de sus asociados; si son remisos en el castigo y rápidos en el perdón", etc.

Tales ideas son aplicadas específicamente a Constantino en el capítulo 25, en que se arguye que Dios no garantiza ventajas temporales a los gobernantes sólo porque sean o digan ser cristianos.

Tal vez la más justa opinión sobre Constantino siga siendo la de Cumont, *R. O.*[4], pp. 302-3: "Le déisme vague de Constantin s' ingénia à conciliar les contradictions de l'héliolàtrie et du Christianisme." Por ello viene a ser "curioso producto de un diletantismo teológico, erigido sobre base esencialmente panteísta, con asistencia de reducido número de términos cristianos y acaso de uno menor de ideas cristianas".

[11] Examinado por Baynes, obra citada, nota 36 en pie de pág., pp. 404-5.

[12] *Ib.* p. 348.

[13] *Ib.* pp. 351-4.

dios y el hombre, harto más acercada al paganismo oficial que al maduro sentir cristiano.

Los errores del emperador, aun naturales, no por ello resultaban menos graves. Porque aunque, por ventura, consiguiera crear una sensación pasajera, y en buena parte ilusoria, de mejoría pública, no puede decirse de él que implantara ninguna solución permanente de los problemas tradicionales de Roma. En las fronteras septentrional y oriental el imperio se veía aún enfrentado al peligro bárbaro; y la nueva fe menguaba por varios modos su competencia para el tratamiento de tal amago. Porque si por una parte el cristianismo contribuía a extinguir las ya fluctuantes virtudes cívicas, por otra parte sugería, a la vez, la existencia de un contacto enteramente nuevo con el bárbaro, la común religión esparcida a ambos lados de la frontera, con lo que tendía a estimular el proceso de fusión, especialmente con los pueblos germánicos, pero en base cabalmente distinta de la asimilación cultural requerida dentro del imperio pagano. Así considerado, el notorio filobarbarismo del primer emperador de la nueva fe había de constituir la no menor de sus ofensas a los ojos de su reaccionario sobrino.[14] En tanto, como ya se ha dado a entender,[15] las fuerzas económicas y sociales que exprimían la vida de las gentes provincianas siguieron obrando sin piedad; bastó un siglo y medio de *tributaria sollicitudo* (angustia fiscal) para demostrar la tragedia de una situación que ya parecía imposible curar o sufrir. Tales fueron los más distantes frutos del orden constantiniano, el claro efecto del cual debía confirmar, pero enteramente al revés de lo previsto, la suerte postrema de la urbe.

Tampoco las inmediatas esperanzas dinásticas del emperador estaban destinadas a porvenir de menor ironía. Para sus sucesores el legado del constantinismo estribó en una confusión de ideas en que elementos paganos y cristianos andaban inextricablemente revueltos. No fué por accidente, ni en puro sentido convencional alguno, que Constancio II se calificase de "divi Constantini optimi maximique principis (filius), divorum Maximiani et Constanti nepos, divi Claudi pronepos".[16] Último superviviente en directa línea masculina de los Flavianos, quiso este emperador llevar a cabo, hasta donde fuera posible, el plan de acción iniciado por su padre; y durante todo su reinado de veinticinco años, la renovación en tales líneas prosiguió sin ninguna mengua. Pero la coexistencia en el plan de elementos tan desesperadamente incongruentes sirvió para

[14] Amm. xxi. 10. 8: "eum aperte incusans (Iulianus) quod barbaros omnium primus ad usque fasces auxerat et trabeas consulares".

[15] Véase el capítulo v de esta obra.

[16] Dessau, *I. L. S.* 732.

desarrollar tensiones sin paralelo con las de ningún sistema puramente pagano, y, al fin, resultaron ellas intolerables. Esto abría el camino a una deliberada y decidida reacción bajo Juliano el Apóstata quien, en su persona, encarnó la némesis de la segunda casa flaviana.

Las ambigüedades del cristianismo constantiniano pueden ser atribuídas, *no a ninguna consciente perversidad por parte del emperador*, sino a la enorme dificultad de romper con lo que Agustín debía llamar "pernicioso hábito" (*pessima consuetudo*) de la vida y el pensamiento clásico. La confusión de ideas era, en efecto, consecuencia inevitable del intento de poner nuevo vino en odres viejos, sin que los odres se desgarraran. Apenas si es posible exagerar las dificultades en que vinieron a hallarse los cristianos al querer evitar los atolladeros que implicaba el clasicismo con su prestigio todavía superviviente de logro el más alto en la aprehensión científica del mundo, de ordenación la más racional de la vida humana hasta entonces acometidos por el linaje. En ese respecto, las deficiencias del emperador fueron las de los maestros con quienes se hallaba en contacto más estrecho. Así, por ejemplo, se ha dicho de Eusebio que "su mentalidad era, en el fondo, la de Arrio; pero mientras la del último era clara y precisa en sus formulaciones, el obispo de Cesarea sabía como nadie rodear sus ideas de una nube de palabras y decir mucho para no soltar gran cosa".[17] Por otra parte, un crítico antiguo mostró en vocablos no inciertos los defectos de Lactancio. "Ojalá hubiese fijado nuestra posición" laméntase San Jerónimo, "tan efectivamente como demoliera la de nuestros adversarios".[18] La flaqueza del "Cicerón cristiano" había de verse explicada por el inadecuado fundamento de sus principios religiosos. Gibbon, por ejemplo, cita una bula papal en defensa del Credo Niceno, para patentizar que Lactancio era "casi enteramente ignorante en enseñanzas cristianas, y mucho más versado en retórica que en teología" ("erat paene rudis disciplinae Christianae et in rhetorica melius quam in theologia versatus"); y, característicamente, añade que su fe "era de temple más bien moral que misterioso".[19] Desde este punto de vista, la filiación ciceroniana y estoica de Lactancio no es debida a mero accidente; como hemos notado, representa valores semejantes a los hallazgos del paganismo más cimero. Su pensamiento, a decir verdad, se nos antoja dominado por conceptos venidos de elementos divergentes y hasta cierto punto incompatibles, aunque huéspedes todos de la erudición clásica. El *De Opificio Dei* y el *De Morti-*

[17] Duchesne, obra citada, ii. p. 133.

[18] *Epp.*, lviii, 10.

[19] Véase el cap. v de esta obra, p. 196.

bus Persecutorum revelan un materialismo histórico no dispar del que figura, por ejemplo, en Tertuliano, con Dios como *deux ex machina* en plena operación. Las *Institutas Cristianas*, por otra parte (ello, supuesto que sean obra del mismo autor), ofrecen su idealismo de tipo clásico, tenuemente disfrazado, idealismo que, aunque sin duda suavizado y sentimentalizado, revela una fe en la política creativa que parece del estilo de la que alentara en un antaño oficialmente descartado. Importa, en vista de tales consideraciones, determinar, si es posible, qué es lo que la Iglesia, como tal, se proponía realmente, cuál era su sentido de una misión en el mundo. A este fin debemos empezar recordando algo del espíritu y objetivo del cristianismo tal cual vino a hallar expresión en el orbe romano durante los tres primeros siglos.

En el espacio de este período, la Iglesia había gradualmente alcanzado el carácter de un imperio invisible, según palabras de un apologista, *latebrosa et lucifugax natio.*[20] Los miembros de ese imperio eran reclutados no sólo en cada municipio romano, sino aun más allá de los confines de la *Romanitas*, y se hallaban unidos por un vínculo de lealtad no menos estricto que la que ataba los súbditos al César. Para las formas de su organización los cristianos habían recurrido considerablemente a las halladas en la sociedad seglar contemporánea. En la *civitas*, por ejemplo, habían descubierto un modelo para la *ecclesia;* su *ordo* (clero) y *plebs* (los laicos) correspondían respectivamente a la *curia* y *populus* del municipio. Tenían igualmente sus funcionarios o inspectores similares a los del *municipium;* pero mientras que, por la decadencia del espíritu cívico, el común había dado al olvido su facultad de elegir al magistrado, el cual vino así a trocarse en una especie de *podestà* a quien la *curia* o Senado designaba, la democracia sobrevivió entre los cristianos en esa aclamación popular que generalmente precedió a la formal ordenación de un obispo por sus compañeros, así como en el sentimiento de que había que escogerle entre los clérigos del propio vecindario. Parece de esta suerte la Iglesia haber combinado un sentido característicamente grecorromano en lo tocante a la elección de sus jefes, con la noción del sacerdocio consagrado, recogido inicialmente, sin duda, en Israel. De parecido modo, empleó para sus edificios eclesiásticos las formas convencionales de la arquitectura secular, mientras ciertos aspectos de su ritual discurrían notablemente paralelos a los de los cultos helenísticos de varios misterios. También en otros respectos la *ecclesia* se manifestaba antitipo de la *civitas.* Así, incluía entre sus actividades un

20 Minuc. Felix, *Octav.* 8. 4.

elaborado plan de socorros, orgánicamente servido, que, sin embargo, no favorecía a modo de ayuda a los sin trabajo o *alimentaria* dentro del orden romano, sino ineconómicamente según la ley cristiana de la caridad, y por ello debía ser estigmatizado por el emperador Juliano como una de las principales redes prevenidas para los pobres y los débiles. Además, la jurisdicción de la sociedad secular tenía su contrapartida en la Iglesia. Al procedimiento civil ordinario correspondía un sistema de arbitraje episcopal, resultado de la repugnancia, por parte de los creyentes, al litigio; lo equivalente a la justicia penal era una disciplina de penitencia que incluía, siquiera en algunas congregaciones, el deber de la confesión pública;[21] mientras que la excomunión, arma postrera de una asociación puramente espiritual, procuraba la alternativa cristiana a las leyes públicas y penales. Finalmente, así como la vida de la *civitas* se ajustaba a un minucioso sistema de cultos locales e imperiales, así la *ecclesia* hallaba en la religión su principio animador.[22]

Esas numerosas analogías, lejos de revelar tendencia alguna a la contaminación, sirven sólo para destacar la hendidura entre los cristianos y la sociedad secular organizada. Unos y otros se daban cuenta de lo que tal quebrazón significaba. Lo expresaron los paganos no sólo en ataques espasmódicos de chusmas violentas contra los que abrazaban la nueva religión, sino también en la actitud del gobierno, que invocaba el entredicho de las asociaciones no autorizadas para sujetar a los cristianos a persecución más o menos continua, durante la cual la mera "confesión del nombre" era admitida como equivalente a la traición. Se reflejaba el ánimo popular, hasta cierto punto, en la literatura. Podemos tal vez ignorar, en este punto, las primeras referencias, que nada revelan sino incomprensión y desagrado hacia un culto al que todavía se confunde con el "ateísmo judío" y del que se siente vagamente el carácter subversivo.[23] Una de las primeras manifestaciones claras sobre ese tema es el de Plinio en su informe a Trajano sobre los cristianos de Bitinia,[24] que ilumina los trazos salientes del cristianismo según ellos aparecían ante un observador inteligente y no indiferente, e indica partes del problema que su difusión ofrecía a la administración romana. Por otra parte, para darnos una idea del sentimiento cristiano contemporáneo, podemos

[21] Tertuliano, *De Pudic.* 18.

[22] Primero en formular esta comparación es Orígenes, *Contra Celsum.*, iii, 29 y 30. La han detallado varios escritores modernos. Para más minucioso estudio véase a Duchesne, obra citada, i, cap. xxv, "Les Moeurs chrétiennes", y cap. xxvi, "La Société chrétienne".

[23] Tácito, *Ann.* xv. 44 e *Hist.* fr. 2; Suetonio, *Claud*, 25; *Nero*, 16; *Domit.* 12

[24] *Epp.* x. 96.

referimos a la *Defensa* dirigida por Justino mártir al emperador Pío, a mediados del siglo segundo:[25]

Antes de que nos hiciéramos cristianos [declara] gozábamos en el libertinaje, y ahora gozamos en la pureza de nuestras vidas; solíamos practicar la magia y hechicería, y ahora nos consagramos al Dios de bondad increado; solíamos preciar sobre toda otra cosa el dinero y los bienes, y ahora juntamos cuanto tenemos y lo compartimos con los menesterosos. Antes, nos odiábamos y matábamos unos a otros y, por diferencias de nación o costumbres, nos negábamos a admitir extranjeros dentro de nuestras puertas. Ahora, desde la venida de Cristo, vivimos todos en paz. Oramos por nuestros enemigos y cuidamos de atraer a los que nos odian injustamente, para que, viviendo según los nobles preceptos de Cristo, compartan con nosotros la misma venturosa esperanza de obtener nuestra recompensa de Dios, Señor universal.

En ese breve sumario quiere consignar el autor su impresión acerca de los cambios morales e intelectuales que trae consigo la aceptación de la fe. La principal nota puesta de relieve es la de la emancipación: el converso se libertó no sólo de rutinarios afanes y preocupaciones de la sociedad seglar, sino, además, de sus actividades más siniestras. Al propio tiempo alcanzó una parte de la "vida más abundante" prometida en el evangelio. En este particular, nada se dice de las gracias especiales (χαρίσματα), los dones de "iluminación" y "poder" frecuentemente alegados por miembros de la Iglesia primitiva y atribuídos a la acción del Espíritu Santo. Lo que se destaca es que entró en un mundo gobernado no por el miedo o la desconfianza, sino por el amor, un mundo en que se habían disipado las divisiones y antagonismos de la sociedad secular, en que no existían judíos ni griegos, libres ni siervos. Efecto de ello es un nuevo sentimiento de comunidad que halla su expresión en el servicio mutuo. Además, los valores a los que se ha consagrado el neófito le resultan definitivos. De esta suerte procuran sanción irrefragable de la vida pura y derecha. Y, en fin, por no haber razón inherente de que el evangelio no sea universalmente aceptado, se produce, señoreadora, la pasión de comunicar sus beneficios a los hombres todos.

Tal declaración puede ser considerada fiel reflejo de la enseñanza apostólica y subapostólica, y en nada mengua su sentido al recordarse que, según la tradición, Justino mártir había sido primeramente platónico, tras lo cual pasó a la fe cristiana en el año 133.[26] Porque ello significa que descubrió en el cristianismo lo que la filosofía no había alcanzado a darle, esto es, base para una actitud radicalmente nueva y

[25] *Apol.* i. 14.

[26] Duchesne, obra citada, i, p. 205.

original ante la experiencia, por cuyo efecto la sabiduría del *saeculum*, la parecía, en frase de San Pablo, pura necedad. Tal interpretación se afirmaba, no en conjeturas a cargo de la sagacidad humana, sino en la revelación, por el Maestro, del "Dios de bondad increado"; y ya en la nueva posición todo dependía de la fe en Cristo, "roca" sobre la cual el edificio debía ser levantado. Así, la manifestación de Justino sirve para introducir lo que alguna vez se llamó litigio entre la "ciencia" y la "fe".

En sus esfuerzos para formular esa oposición, algunos cristianos incurrieron en lenguaje tan extravagante, que causaron la impresión de que su antagonismo hacia la "ciencia" lo era hacia la misma razón. De esta forma, Tertuliano, en explosión harto familiar, debía preguntarse:

> ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?... No necesitamos de curiosidad desde Jesucristo, ni de averiguación después del evangelio.
>
> Decimos [añade], ¿qué sentido tiene ese prurito de especulación ociosa? ¿Qué probará esa inútil afectación de una curiosidad descontentadiza, a pesar de la fuerte confianza de sus asertos? Fué altamente adecuado que Tales, mientras sus ojos vagaban por los cielos en su observación astronómica, diese de bruces en un pozo. Ese contratiempo puede servir de lo mejor para ilustrar el destino de quienes se ocupan en las estupideces de la filosofía.

Luego procede a bosquejar la razón en que apoya su actitud:

> Tal es la substancia de la sabiduría secular que, temeraria, se propone explicar la naturaleza y dispensación de Dios... Heréticos y filósofos se sirven de material parecido, y sus argumentos son en gran parte los mismos. Son las ideas platónicas las que suministraron a los gnósticos sus eones; la deidad marcionita (el ideal de la tranquilidad) procede de los estoicos; la identificación de Dios con la materia, es doctrina de Zenón, con fuego de Heráclito,... los epicúreos procuran la noción del aniquilamiento del espíritu; y todos juntos concuerdan en negar toda posibilidad de regeneración a la carne... Desdichado Aristóteles, que les provee de una lógica evasiva en sus preposiciones, forzada en sus conclusiones, disputadora en sus argumentos, pesada hasta para sí misma, hincándolo todo en orden para que nada quede en pie.[27]

Por tanto, como en otra parte pregunta,

> ¿Qué hay en común entre el filósofo y el cristiano, el alumno de la Hélade y el alumno del Cielo, el que trabaja por su reputación y el que lo hace para salvarse, el que fabrica palabras y el que fabrica hechos, el que erige

[27] *De Praescript.* 7.

y el que destruye, el metedor de errores y el artífice de la verdad, el que roba la verdad y el que la custodia? [28]

Sigue la conclusión: "No saber nada contra la norma de la fe, es saberlo todo." [29]

El llamado de Tertuliano es pues un llamado a la "fe simple".

> No es a ti a quien me dirijo, espíritu que, formado en las escuelas, aparejado en las bibliotecas, eruptas un acopio de sabiduría académica, sino a ti, alma sencilla e inculta, como la tienen los que otra cosa no poseen, y cuya entera experiencia fué recogida en esquinas y cruces de caminos y taller industrial. Y necesito tu inexperiencia (porque en tu montoncillo de experiencia nadie cree)... Ella es "depósito secreto de conocimiento innato y congénito" que contiene la verdad, no, por cierto, producto de la disciplina secular. Antes es el alma que las letras, las palabras antes que los libros, y el hombre mismo antes que el filósofo y el poeta.[30]

En estas palabras resume su concepto del *anima naturaliter Christiana*.

La hostilidad de Tertuliano hacia la disciplina clásica le mueve a afirmar la doctrina de la encarnación del modo más provocativo. "El Hijo de Dios nació: por vergonzoso que ello sea, no me avergüenza; el Hijo de Dios murió, es creíble por la misma razón de la sandez de ello; y, habiendo sido enterrado, se levantó de nuevo: es cierto porque es imposible." [31] Tal es el notorio *credo quia absurdum* que, al afirmar lo vergonzoso, lo sandio y lo imposible contra las evidencias del buen gusto, la probabilidad y la propia razón, arroja un reto batallero a la cara del mundo clásico.

Tal vez esos sentimientos no sean enteramente típicos: los inspira el miedo apasionado a los peligros contra los cuales hay que prevenirse, procedentes de movimientos contemporáneos, a la vez fuera y dentro de la Iglesia: por una parte, el seductor liberalismo religioso profesado por ciertos miembros de la dinastía septimiana; por otra parte, el desarrollo entre teólogos de una actividad especulativa de tal género que parecía obscurecer, si no minar, los cimientos de la fe. Sin embargo cabe aceptarla más bien como versión exagerada[32] que como falsedad. Porque si a una sola cosa conducía la enseñanza cristiana, era al reconocimiento de la autoridad del Maestro como única avenida de lo verdadero. Tal autoridad era concebida como exclusiva y absoluta. En tal carácter, suponía consecuencias del tipo más trascendental, cuya significación plena no fué visible, por lo menos durante el período anteniceno. Pero

[28] *Apol.* 46.
[29] *De Praescript.* 7.
[30] *De Testimonio Animae,* caps. 1 y 3.
[31] *De Carne Christi,* 5.
[32] O quizá, más exactamente, manifestación parcial o *ex parte.*

era evidente, siquiera, que se iría al abandono de lo que fuere, como en otra parte hemos intentado demostrar, convencional acceso clásico a los problemas de la vida humana: trato por "naturaleza y razón". Al mismo tiempo se sugería un nuevo ideal y un nuevo método de pensamiento alcanzables por "dependencia" de Cristo. Y, mirándolo así, el deber y privilegio del cristiano no estribaba tanto en investigar como en aprender.

La obligación primera de los creyentes, pues, consistía en determinar sus convicciones con respecto a su Maestro. Y acá se apelaba, en primer lugar, a la historia, esto es, al reconocimiento de Jesús de Nazaret como efectivo ser humano que "comió, bebió y sufrió bajo Tiberio César".[33] Esto era fundamental, pues de ello dependía la distinción entre el cristianismo y el misterio pagano cuyos objetos eran, por lo general, "míticos", o sea ficciones imaginativas.[34] La segunda cuestión revestía mayor delicadeza: consistía en formular la propia impresión acerca del sentido de la vida de Jesús, en términos que consignaran con estricta fidelidad la expresión de las Escrituras y, al mismo tiempo, resultaran comprensibles para la mentalidad contemporánea. En ello la Iglesia se gobernaba por textos como el que cierra el evangelio de San Juan: "Esto fué escrito para que acertarais a creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyéndolo así, podáis tener vida en su nombre.[35] Así, abreviados, los fundamentos de la doctrina cristiana fueron expresados en la llamada norma de fe *(regula fidei)* que profesarían los creyentes en el bautismo. Dicha formulación, que se cree informada por enseñanza apostólica, era ya tradicional en Roma en el siglo III, y tipos análogos de ella eran corrientes entre las iglesias de Egipto, Palestina y Asia Menor.[36]

La norma de fe contenía dos proposiciones de vital importancia. Para empezar, afirmaba que el Cristo histórico era "único Hijo" del Padre, y, por ende, literalísimamente, el Dios que acababa con los dioses. Así se recalcaba lo que era comúnmente llamado "ateísmo cristiano". Porque aceptar dicha tesis era rechazar como fraudulentas las multiplicadas deidades del secularismo y, en particular, la pretensión de divinidad que tenía en cuenta la "virtud" y "fortuna" del César. Al mismo tiempo, equivalía a disociarse de las esperanzas y los temores sintetizados en el imperio augustano. Ello explica el sentido de enajenamiento que in-

[33] Ignatius, *Ad Trall.* 9. 1.; *Ad Smyrn.* 2.
[34] Destaca ese tema Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, i. p. 181.
[35] xx. 31; véase 2 Pet. i.
[36] Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vocablo "Creeds".

ducía al cristiano a darse por peregrino o forastero en la sociedad imperial, y su absoluta renuncia a cualquier participación en muchas de sus actividades más destacadas. También explica por qué se le negó la fácil tolerancia, normalmente concedida a los "cultos no autorizados".

El segundo elemento del credo cristiano era no menos importante que el primero. Se trataba de la perspectiva de la "vida eterna" ofrecida a todos los fieles. Esa perspectiva se basaba, no en la común aspiración pagana a la trascendencia, sino en un nuevo sentido de la relación entre "cuerpo" y "espíritu", según la revelaba la vida del Maestro, y por tanto de las potencialidades de la naturaleza humana, realizables mediante una "redención" de la carne. El problema estaba en penetrar el sentido de esta revelación, especialmente al enfrentarla a las ideas de apoteosis prevalecientes en el mundo pagano contemporáneo. En esta coyuntura, tal vez la mayor dificultad estribaba en vencer la tendencia a pensar en términos de "forma" y "materia": de conceptos, esto es, legados por el esfuerzo de la *scientia* clásica, atenta a construirse una imagen del cosmos para su uso. Ya notamos algunos de los desenvolvimientos a que ello condujo en la filosofía imperial[37] Contrapartida de éstos en la conciencia religiosa, fué la aparición de varios sistemas de "gnosis". Dichos sistemas no mostraban mucho en común, salvo el deseo de escape de lo que tenía trazas de "contaminación" del cuerpo, y la pretensión de haber descubierto una técnica eficaz para lograrle. En semejante crisis, la Iglesia halló un campeón en Ireneo, quien vigorosamente se opuso a los gnósticos en nombre del Verbo Encarnado.[38]

El error de los gnósticos consistía en su entendimiento equivocado de la materia y el movimiento, a los que consideraban inherentemente "malos". No eran únicos en ello, porque una tendencia precisamente parecida había de manifestarse al poco tiempo entre un grupo importante de eclesiásticos, los idealistas cristianos de Alejandría. Se ha notado, por ejemplo, que Clemente emitió una teoría de gnosis cristiana apenas distinguible de la profesada por místicos paganos de su tiempo, y según la cual el *logos* sirve de guía al neófito a través de sucesivas etapas de iluminación. Al mismo tiempo defendía un plan de propedéutica cristiana, basado, patentemente, en la práctica neopitagórico-platónica. En Orígenes la admisión de la ideología pagana es poco menos ostensible. Así, se le halló culpable de adopción, al por mayor, de

[37] Cap. IV, p. 164 *s*.

[38] Sobre sus servicios en tal ocasión, véase a Lebreton, obra citada, II, p. 395 *s*; y a E. Brunner, *Der Mittler (passim)*.

terminología y definiciones aristotélicas.[39] Y en su magna obra los *Primeros Principios* (περὶ ἀρχῶν), enfoca su problema en términos de conceptos en la ciencia pagana tradicionales. El punto de partida es la oposición convencional del Uno y los Muchos, entre los que se establece contacto por medio de un *logos* hipotético, considerado como "segundo dios" y por tanto criatura (κτίσμα), y del que se cree que sí contenga los arquetipos o formas del mundo espiritual. Estos, a su vez, se ven "aprisionados" en cuerpos, angélicos, demónicos y humanos, como "castigo". No tiene el cosmos principio ni fin, pero es posible escapar al mundo corporal mediante la creencia en Cristo concebido como puro "espíritu".[40] Fácil es ver cuán lejos estaba Orígenes de apreciar la significación del cristianismo como religión "histórica", basada en un sentido de relación orgánica entre alma y cuerpo, y con promesa de inmortalidad mediante la regeneración de la carne.

A Tertuliano los errores de los heréticos le ilustraron los peligros de la "especulación". Por lo tanto, su respuesta a ellos consistió en reafirmar, del modo más vigoroso y terminante, la ruptura de "ciencia" y "fe". Para él, tal divorcio era absoluto, e implicaba la oposición irreconciliable entre los requerimientos de Cristo y los del mundo. Ello tendía a una crítica de valores seculares que incluía todo posible aspecto del secularismo.[41] En particular, anunciaba un ataque contra el orden romano, arca final de tales valores. Se dirigía ese ataque contra la idealización del logro romano, que era un legado de Cicerón y Virgilio,[42] y el autor invocaba todos sus copiosos recursos de retórica latina en busca de relieve y agudeza. Sostendrá, pues, que el imperio nada tiene de único o distintivo. "Como yo no anduviere errado, todos los reinos e imperios deben su existencia a la espada, su expansión a éxitos habidos en campos de batalla". De esta suerte, la historia de Roma queda prefigurada en la de Babilonia, propio tipo de imperial magnificencia; más bien cadáveres que coronas de laurel vienen a ser símbolos de su avance secular, y lejos de haberse engrandecido humillando a los soberbios, la ciudad poderosa se enorgullece de la matanza de los santos.[43] Imaginaban los romanos que sus hechos señalados habían sido debidos a su intensa conciencia religiosa, pero ahí, de hecho, se invertía la verdadera

39 G. Bardy, en *Mélanges Glotz*, i, pp. 75-83.

40 Duchesne, obra citada, i, p. 340 *s.*

41 Referencias *passim*; esp. *Apol.* 4 (derecho); *De Spect.* 21; *De Pudic.* (ética); *De Idol.* 10 (literatura); etc.

42 Véase el cap. II de esta obra.

43 *De Coron.* 12; *Ad Nat.* i, 17; *Adv. Iud.* 9 (*sanctorum debellatrix*); *Adv. Marc.* iii. 13.

lógica de la situación. "No fué su religión lo que los hizo grandes, sino su grandeza lo que les hizo religiosos".[44] Ya el Capitolio, santificado por la tradición como corazón y centro de la religión oficial, es por él llamado "templo de todos los diablos".[45] Hasta aquí por lo que toca a las ponderaciones de la Ciudad Eterna como término y cima de toda empresa humana, ejercicio en que se habían empeñado los portavoces de la *Romanitas*.

A lo que Tertuliano objeta es al intento de consagrar una serie de valores puramente seculares en nombre de Augusto y de Roma. Tal objeción asume la forma de una protesta contra la divinidad del César.

> Me niego a llamar dios al emperador. Si es humano, deberá como tal doblar la rodilla ante Dios. Augusto, el fundador del imperio, no gustaba de que se le dirigieran ni como a un Señor *(dominus)*, y éste, sin duda, es un nombre de Dios. Me avengo a llamar al emperador Señor, pero sólo en el sentido convencional, nunca en el que doy a ese título para el Eterno y Omnipotente que es tan Señor de él como mío.[46]

Lo que así pide es la entera secularización, como diríamos nosotros, del orden político. La esencia de la religión verdadera, añade significativamente, es su aceptación voluntaria.[47] O, como en su famoso aforismo, "non religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi".[48]

En los requerimientos de la libertad religiosa halla Tertuliano un límite a la obligación política. Así, al discutir las palabras "Dad al César lo que es del César", se pregunta: ¿Qué es del César? La respuesta es instructiva:

> Tenemos del César [declara], la imagen del César impresa en la moneda; de Dios, la imagen de Dios impresa en los seres humanos. Dad al César su moneda; daos vosotros mismos a Dios... Seguimos, pues, la instrucción apostólica de someternos a magistraturas, principados y poderes, pero sólo dentro de los límites de la disciplina: esto es, mientras nos mantengamos limpios de idolatría.[49]

En otras palabras, la obediencia política no puede suponer obligación de pecado. En éste, según Tertuliano, queda incluído el servicio militar. "¿Irá el hijo de la paz", pregunta, "para el que es impropio aun andar en litigios, a zanjar sus diferencias por el espada? ¿Y querrá él, obligado a no vengar ni sus propias injurias, recurrir a instrumentos de prisión, tortura y muerte?"[50] Todo lo que el Estado puede exigir legí-

[44] *Apol.* 25. *Ad Nat.* ii. 17. [45] *De Spect.* 12.
[46] *Apol.* 33-4. [47] *Ib.* 24, 28. [48] *Ad Scap.* 2.
[49] *De Idol.* 15. [50] *Ib.* 19; *De Coron.* 12-13.

timamente del cristiano es que le sustente con las tasas y las oraciones.[51] Este servicio, sin embargo, no es menos esencial que cualquier otro. Porque, como la caída del imperio ha de verse seguida por su desmembramiento entre diez soberanías, y a ello, a su vez, debe seguir el reinado del Anticristo, apenas si está el cristiano menos interesado que el pagano en el aplazamiento del fin.[52]

La actitud así indicada representa la más aguda revulsión posible de convenciones que, con excepciones menores, como las que cabía hallar entre cínicos y cirenáicos, dominaron la vida y el pensamiento de la antigüedad clásica. Su fuerza está en marcar un nuevo sentido del valor y significación del individuo como "vaso del Espíritu" y por tanto heredero de la promesa de una vida más abundante; su flaqueza está en que, instada hasta su último límite, tiende a minar toda autoridad institucional, no menos la de la Iglesia organizada que la del Estado organizado. Pero esta consecuencia no hace retroceder a Tertuliano. "Oigo", dice, "que se ha publicado una orden que deberá ser incuestionablemente obedecida. Nuestro *Pontifex Maximus*, sí tal, y por ese título me refiero al obispo de los obispos, proclama lo siguiente 'a quienes hayan cumplido la penitencia requerida, absuelvo de los pecados de fornicación y adulterio'. ¡Vaya un edito! No podemos suscribirlo con un visto bueno". Prosiguiendo en ello, arguye que, dado que el poder espiritual fué entregado no sólo a Pedro sino a la Iglesia en conjunto, su verdadero y único soberano debe ser espiritual, la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Iglesia perdonará, sin duda, pero sólo la Iglesia del Espíritu a través de un hombre espiritual y no la Iglesia considerada como una cantidad de obispos. "El poder y la autoridad pertenecen al amo, no al criado; a Dios y no al sacerdote".[53] En otra parte,[54] sostiene que el clero y los seglares se hallan precisamente al mismo nivel y gozan precisamente de los mismos poderes. Así cada hombre se convierte en su propio sacerdote y, "cuando dos o tres se hallan juntos, aunque sean seglares, allí está la Iglesia... Además, ya que el individuo tiene en sí mismo ese poder sacerdotal, también debería tener, donde fuere necesario, la función sacerdotal de la disciplina". Lo que era llevar a los extremos del protestantismo evangelista la doctrina de la "luz interior".

Tales fueron las conclusiones a que arrastró a Tertuliano su deseo de establecer una antítesis absoluta entre "ciencia" y "fe", entre el hom-

51 *Apol.* 30, 42. 43, 44; *Scorp.* 14; *Ad Scap.;* etc.
52 *Apol.* 32; *De Resur. Carnis,* 24; etc.
53 *De Pudic.* 1; 21.
54 *De Exhort. Cast.* 7.

bre "psíquico" o físico y el "neumático" o espiritual. Pero además dicho deseo determinaría ulteriores y no menos serias consecuencias para el autor mismo, pues ayudó a vendarle los ojos ante la verdadera cuestión en debate entre clasicismo y cristianismo, y hasta a exponerle a la misma contaminación que denunciaba en los demás. En su afán de combatir las falacias del docetismo[55] corrientes entre los gnósticos, Tertuliano brincó a la conclusión de que el idealismo era el enemigo.

Platón [declara], nos pide que creamos que existen ciertas substancias invisibles, incorpóreas, supermundanas, divinas e imperecederas, a las que llama Ideas, Formas o Modelos; que ellas son las causas de las manifestaciones naturales enraizadas en los sentidos, y que las Ideas son las verdades, y las segundas meramente reflejo de las primeras... ¿No alcanzáis ahora a discernir las semillas de la herejía gnóstica y valentiniana, el manantial del que ellas derivan la distinción entre sentidos animales o corporales, y las facultades intelectuales o espirituales? [56]

Podemos detenernos acá para anotar que no andaba solo Tertuliano en su sospecha contra el idealismo por su radical distinción entre pensamiento y sentidos (κόσμος νοητός... αἰσθητός): ya, por su descubrimiento del inmanente *logos*, Justino mártir había llamado a Heráclito "Cristiano antes de Cristo".[57] Pero Tertuliano, en su enemiga contra el idealismo, cae en el yerro de aceptar un materialismo craso que traduce a Dios mismo en términos corporales.[58] Ese materialismo halla expresión en varios pasajes, pero en ninguno más explícitamente que en el largo, minucioso ensayo psicológico *De Anima.* A pesar del interés de esta obra, no podemos detenernos en su examen, pero ilustra su tono general el siguiente aforismo: "todo es amargo para el que secreta mucha bilis",[59] y, en sus páginas el pensamiento se reduce a las proporciones de una función sensorial.[60] Ello ayuda a explicar el elemento milenialista que en Tertuliano se descubre, así como también su evidente creencia en un infierno material, visión de la imaginación desordenada, sin paralelo, salvo, quizá, entre sus descendientes espirituales, los puritanos de Nueva Inglaterra.[61]

[55] Creían los docetistas que el cuerpo de Cristo no era humano sino de substancia fantástica o celeste. (N. del T.)

[56] *De Anima*, 18.

[57] Punto notado por Lebreton, obra citada, i, p. 55.

[58] *De Carne Christi*, 11: "omne quod est corpus est sui generis, nihil est incorporale nisi quod non est"; *Adv. Prax.* 7: "quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus epiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie".

[59] Cap. 17: "qui redundantia fellis auruginant, amara sunt omnia".

[60] Cap. 18.

[61] *De Spect.* 30.

La debilidad así exhibida por hombres como Orígenes y Tertuliano sirvió para producir una vigorosa reacción en la Iglesia contemporánea. Así Cipriano, aun apreciando la memoria del segundo y siguiéndole al insistir en los peligros de la mundanidad, a la vez predicaba una doctrina autoritaria y tradicionalista, que era lo opuesto de lo que Tertuliano había enseñado. Obedeciendo a ese espíritu, el obispo africano urgía la necesidad de implícita obediencia a la autoridad constituída y, como previendo la aparición y acción de los grandes concilios en el siglo siguiente, puso de relieve el carácter representativo del cargo episcopal. De igual modo volvió a la tradición al interpretar los textos de la Escritura, como, por ejemplo, en la materia de las observaciones de San Pablo *sobre el matrimonio*, y la relación de ellas con los problemas de su propio día. Mientras de esta forma se refugiaba en una especie de conservadurismo teórico, se distinguía como práctico y poderoso guía al frente de su grey, a la que condujo durante sucesivas crisis de persecución bajo Decio y Valeriano.

No por ello es menos evidente que el real problema de la Iglesia estribaba en elaborar los elementos de una filosofía de acuerdo con sus propios y distintivos primeros principios; esto es, era problema de entendimiento y aplicación. Y, oteándolo así, los padres del siglo III merecen que se les considere exploradores que, por sus mismos yerros, facilitaron el descubrimiento de nuevos mundos. Por la falta de una filosofía precisamente tal, este siglo vino a ser decisivo para la historia de la Iglesia. Moralmente audaz y vigoroso, era todavía en lo intelectual temeroso o débil; y, victorioso como estilo de vida, se mostraba aún filosóficamente deficiente. Por ello, apenas si sufrió más por la malicia de sus adversarios que por la ineptitud de sus amigos; e, impotente para vencer sus propias dificultades intelectuales, carecía a todas luces de la artillería gruesa necesaria para rendir definitivamente el paganismo. Por lo cual había éste de sobrevivir en los más altos círculos de la sociedad imperial, para permitirse un nuevo intento de ascendencia bajo Juliano el Apóstata.

La evolución de una filosofía específicamente cristiana fué hasta cierto punto promovida por ataques teóricos contra la fe, como los asestados por Celso y Porfirio en el siglo III y por Juliano y su círculo en el IV. Fué también estimulado por acaecimientos en el mundo activo como las persecuciones de Decio hasta Diocleciano y, tras ellas, el césaropapismo de la Nueva Monarquía. Fué, evidentemente, esta última quien dió ocasión y significación a las controversias teológicas que intervinieron entre la adopción del Credo Niceno en 325 y su confirmación,

cincuenta años después de Constantinopla. Y sólo después de haber soportado tales experimentos se halló la Iglesia en posibilidad de "despojar a los egipcios", esto es, de construir con las defensas rotas de la *Romanitas* un sistema de pensamiento trazado para suplir y al mismo tiempo vigorizar el llamado del cristianismo ingenuo, asegurando así la victoria final. Pero en tal respecto sus insuficiencias eran todavía en 313 penosamente patentes. Quedaba, pues, todavía remoto el día en que un cristiano pudiese escribir: "¿Podrá el paganismo, os pregunto, ostentar filosofía que equivalga a la nuestra, la única verdadera?" [62] Y, con todo, en aquel entonces el emperador Constantino lanzó su asombroso envite a la fortuna mediante el encargo a los cristianos de que procuraran inmediato y específico remedio a los males de un mundo que fenecía.

No disminuyeron, antes se acrecentaron los problemas del cristianismo durante la revolución política que lo empujó a la plena corriente de la vida imperial. Para empezar, existía la poderosa atracción de la corte constantiniana, con sus intereses seculares acusadísimos, con el deseo evidente, a ellos apegado, de convertir la Iglesia en instrumento de su actividad pública. Dábase, además, el deseo natural, por parte de los eclesiásticos, de transigir en todo lo posible con los deseos de su poderoso patrocinador. Y, finalmente, permanecía la cuestión, aún de vital importancia, que llamamos de entendimiento y aplicación. Y, en ese terreno, la discusión se concentraba en el sentido que convenía atribuir a la personalidad y vida de Cristo. Así, por ejemplo, Eusebio de Cesarea advierte que en su día Pablo de Samosata había renovado la herejía de Artemon.

> Esta herejía [dice], que sostiene haber sido el Salvador mero hombre (ψιλὸς ἄνθρωπος), ha sido criticada[63] como invención reciente, a la que sus autores quisieron dar carácter respetable con suponerle un origen que databa de la antigüedad (195 B)... Descaradamente corrompieron las Santas Escrituras, rechazaron la norma de fe tradicional e ignoraron a Cristo, no buscando lo que a las Escrituras incumbre decir, sino antes considerando activamente qué clase de razonado argumento podría ser imaginado en defensa de su ateísmo... Si se les enfrenta a un texto del sagrado libro, discuten si cabe darle la forma de silogismo conjuntivo o disyuntivo... Repudiando los textos sagrados, se aplican al estudio geométrico... Terrenos, hablan de la tierra como si fuera desde abajo y rehusan al que viene a nosotros desde lo alto. Estudian y admiran a Euclides, Aristóteles y Teofrasto; y no cabe duda de que algunos de ellos se inclinan ante Galeno y lo adoran (197 A, B.).

[62] Agustín, *Contra Iulianum*, iv. 14. 72: "obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia".
[63] *H. E.* v. 28, citando un autor ignorado de aquel periodo.

La sugestión de ser el Redentor "mero hombre" horrorizaba a Eusebio; pero surgía esta pregunta: si tal no era el caso, ¿qué era? A esa pregunta, Arrio, presbítero de Alejandría, iba ya a intentar la respuesta.[64] El objeto de Arrio era refutar la pretensión de Sabelio, quien afirmaba que el "Hijo" era mero "poder" o "función" (ἐνέργεια) del Padre; en otras palabras, que no existían distinciones substanciales en la Divinidad, por ser las tres llamadas "personas" (πρόσωπα) de la Trinidad puros distintos modos de acción divina.[65] Dicha teoría, técnicamente conocida por monarquianismo modalista, se proponía excluir la posibilidad del trideísmo, pero permanecía expuesta a la misma objeción, esto es, a la de intentar comprender la naturaleza divina en términos de aritmética. O sea que era meramente reflejo del antiguo problema filosófico de la unidad en la pluralidad. En respuesta a Sabelio, Arrio invocaba la noción de un principio último, en sí propio sencillo, pero omnicomprensivo: la "Mónada", que en el lenguaje del neoplatonismo se hallaba "más allá del conocimiento y más allá de la existencia". A ese principio atribuía la génesis de todas las criaturas, incluyendo la del *logos*, así caracterizado como de "otra substancia" que la del Padre, por lo que de él podía decirse que "había habido un tiempo en que no existía" (ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν). Más adelante se argüía que el *logos* debía su origen no a ninguna inherente necesidad, sino a un acto libre y voluntario por parte del Padre, cuya criatura era (ποίημα, γέννημα, κτίσμα τοῦ πάτρός; ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ λόγος). Como criatura sita en el tiempo, el *logos* se hallaba teóricamente sometido al cambio (τρεπτός, ἀλλοιωτός). Su divinidad, pues, no era substancial (οὐσιῶδες), sino adquirida por mérito (ἀρετή) y, si había alcanzado a poseer la sabiduría (σοφία) y el poder (δύναμις) del Padre, ello era simplemente por "participación" en ellos (μετοχῇ). En otras palabras, era el típico "ser intermediario" de la teología neoplatónica, ni "verdadero Dios" ni "verdadero hombre", sino, mediante el Espíritu que, a su vez, a lo que se creía, engendraba, un "eslabón" entre los dos.

El arrianismo ha sido llamado herejía del sentido común, y se ha indicado que lo malo del heresiarca era que "no podía entender una metáfora".[66] Ello es indudablemente cierto, pero la dificultad cala más

64 Sobre la biografía y ambiente de Arrio, incluso su trato con la escuela de Antíoco, véase a Duchesne, ii. cap. iv, pp. 128 *ss.* Él nos indica que Arrio cobró inmediatamente sus ideas no de Pablo, sino de Luciano de Antioquía.

65 Su fórmula era τρεῖς ὀνομασίαι ἐν μιᾷ ὑποστάσει o bien μία ὑπόστασις καί τρεῖς ἐνέργειαι.

66 H. M. Gwatkin en la *Cambridge Mediaeval History*, vol. i, p. 119.

honda. Arrio parece haber supuesto que su problema lo era de "composición": esto es, tomó como punto de partida la noción de dos mundos que tenía el deber de asociar. Procuró llevarlo a cabo al modo científico ortodoxo, inventando una conexión hipotética entre ellos, en forma de *logos*. Pero la solución no fué enteramente afortunada. Porque el *logos*, concebido como eslabón entre lo temporal y lo eterno, era no obstante considerado como sujeto al tiempo, al que se concedía, pues, categoría independiente del dios "segundo" o "demiúrgico". Esto era negar toda finalidad a la revelación del Verbo por el Cristo histórico. Arrio mismo, por su parte, lo declaró: Muchas palabras habló Dios; ¿a cuál de ellas llamaremos Hijo unigénito? Resultado de ello, la puerta quedó abierta de nuevo al politeísmo con sus miríadas de "seres intermedios": dioses, semidioses, demonios y hombres demoníacos.

Es un lugar común que las orientaciones intelectuales de Arrio procedían de Filón, Orígenes y los neoplatónicos. Que ello haya sido evidente para sus contemporáneos, lo patentiza el hecho de que Constantino, en un edicto publicado inmediatamente después del Concilio Niceno, y, sin duda, con reflejo de sus hallazgos, ordenó que los secuaces del heresiarca fuesen llamados desde entonces en adelante *porfirianos*.[67] Por lo tanto, la cuestión suscitada por el arrianismo era si la substancia del paganismo debía sobrevivir bajo formas cristianas. Tal cuestión se agudizó a medida que el movimiento iba desenvolviendo marcadas tendencias propagandistas; y tan serio fué el temporal que se produjo, que el emperador creyó de buen consejo convocar el concilio general de Nicea, reunido bajo su propia presidencia en 325.

Es instructivo considerar de qué manera los padres se propusieron tratar los temas suscitados por Arrio. Como ya se ha dado a entender, Arrio estimaba su problema como de "composición": le tocaba mostrar cómo Dios, eterno e inmutable, podía entrar en combinación con la naturaleza, mundo del "flujo", sin sufrir degradación respecto a sus esenciales atributos. Había intentado resolver dicho problema en líneas característicamente clásicas. Cabe recordar acá que Aristóteles, al enfrentarse al mismo tema, había argüido que, mientras la naturaleza se hallaba dondequiera en movimiento, Dios, no encontrándose en el espacio ni el tiempo, se eximía de aquél; de lo cual sacó la inferencia lógica de que Dios no podía ser el autor de la naturaleza entendida como un conjunto, sino sólo del orden de la naturaleza, y ello, sencillamente, porque la naturaleza "amaba" el orden y no viceversa. Arrio, por otra parte,

[67] En lo relativo a este edicto, véase a Baynes, obra citada, p. 367, nº 75.

siguiendo a los neoplatónicos, había producido en su *logos* una deidad derivada que, sin embargo, como sometida al tiempo, sólo podía ser llamada *deus in fieri.* Esto es, que protegió la substancia del Padre, pero sólo a expensas de la del Hijo.

En oposición a las referidas conclusiones, la acción de los padres consistió en reafirmar el sentido de una unión esencial o substancial de lo divino y lo humano en el Jesús histórico, según la expresión antecedente en la tradición y literatura de la Iglesia antenicena. Esta creencia descansaba últimamente en el texto: "el Verbo fué hecho carne y habitó entre nosotros".[68] Abrigábase en él la convicción de que el Maestro no era en modo alguno "criatura", "naturalmente" sujeta al tiempo o a la necesidad, "moralmente" alterable, θεῖος mejor que θεός, esto es, Dios en calidad de "participante" en los atributos de la divinidad, o Dios no "esencialmente" tal, sino "accidentalmente" y "por gracia".[69] Fué esta convicción formulada en los términos más inequívocos, y la reforzó el anatema dirigido contra cualquiera que se atreviese a proponer opinión distinta. La doctrina, en tal forma promulgada en Nicea, debía verse refinada y fortalecida en ulteriores declaraciones, que afirmaron la absoluta coexistencia o unión hipostática (κατὰ ὑπόστασιν) de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Salvador. Lo que es decir que, por una parte, se mantenía que Cristo era "hombre perfecto", calificado como tal por todo posible atributo, salvo el pecado. O sea, no únicamente que fuese éticamente intachable, sino, además, que estuvo provisto de todas las capacidades del ser humano, incluso la razón y el sentimiento.[70] Por otra parte, se sostuvo con idéntica seguridad que era "perfecto Dios", "unigénito del Padre", "nacido de la substancia del Padre", y, en tal modo, identificable con el Verbo que fué "en el principio". Se halló la autoridad necesaria para tales declaraciones en textos como el de Juan, x. 30: "Yo y el Padre una cosa somos" y xiv. 9: "El que me ha visto, ha visto al Padre." Lo que se quería entender no era un mero "compuesto" del divino *logos* con lo que cabría llamar carne "bruta", sino más bien una genuina "asunción" de la carne, esto es, de la plena humanidad (razón y sentimiento) del hombre Jesús por el *logos*, "principio dirigente" (τὸ ἡγεμονικόν). Despojado de la un tanto

[68] Juan, i. 14.

[69] κατὰ χάριν. La misma convicción se expresaba de otro modo en la tradición de la maternidad humana y paternidad divina. Ahí el problema está en penetrar el sentido que se quiso comunicar. Entenderlo es entender la realidad del alegado "milagro".

[70] ψυχὴ λογικὴ νοερά, σὰρξ ἔμψυχος λογική, según las palabras de controversistas contemporáneos.

formidable fraseología del pensamiento contemporáneo, ello equivale a la negativo de que existiera un hiato como el que los paganos habían supuesto entre ser y devenir, Dios y la naturaleza. Al contrario, ambos se hallaban inmediatamente relacionados, y la relación entre ambos había sido eficazmente demostrada (por ilógico que ello pudiera parecer) en la vida del Salvador. Agotaron, pues, los padres todos los recursos del vocabulario para reiterar no sólo que Cristo *poseía* la Verdad *(quod deus habet, id est)*;[71] es decir, precisamente la idéntica convicción que los evangelistas, particularmente San Juan, habían procurado dar a entender en forma narrativa. Sostuvieron, por lo tanto, que en realidad el hombre contaba con acceso al mundo de la verdad eterna. Ello se había hecho posible mediante Cristo, quien así les daba, por tal acceso, la facultad de ser "deificados" y levantados a la condición de "hijos de Dios".[72] Desde este punto de mira, la revelación de Cristo era aceptada como revelación específica de la Divinidad.

Según esta revelación, como la entendía y proponía el concilio, la Divinidad se presentaba como Trinidad,[73] cuyo primer elemento o "persona", Dios Padre, el gran YO SOY de las Escrituras hebreas, aparecía específicamente como substancia o ser. Notemos acá, para empezar, que reconocer al Padre, el ἀρχὴ ἄναρχος, como último fundamento y origen de todo ser en el universo, era negar la realidad de cualquier principio opuesto como el imaginado por los maniqueos; o, dicho de otro modo, que aquel reconocimiento cerraba la senda al dualismo metafísico. Además, el ser de esta suerte atribuído al Padre no era el abstracto ser de la filosofía, esto es, no era en modo alguno exclusivo de volverse como τὸ ὄν o bien τὸ γιγνόμενον en el pensamiento griego. Al contrario, lo sustentado era que comprendía la suma de todas las perfecciones, incluyendo las del orden y moción, así reconocidas como complementaria una de otra y, al mismo tiempo, inherentemente relacionadas con la substancia. De acuerdo con ello, la segunda persona de la Trinidad, el Hijo o Verbo era caracterizado como "de la substancia del Padre", el término *nasci*, en su aplicación a Él viniendo a significar unidad y paridad de naturaleza. Por otra parte, al comprender las determinaciones actuales del Padre, mostrábase específicamente como *ratio*, principio de orden y discriminación en el cosmos. Del propio modo, a la tercera persona, el Espíritu Santo, correspondía el principio

71 Agustín. De Civ. Dei, xi. 10.

72 Juan, i. 12.

73 La autoridad para esta doctrina fué hallada en varias referencias, siendo la más explícita la de Mateo, xxviii. 16-20, que ha recibido el nombre de gran texto trinitario del Nuevo Testamento.

de energía o movimiento, al que se atribuyera "revelar la substancia del Padre que está en el Hijo", desempeñando en consecuencia una función dual como venero a la vez de la vida y de la perfectibilidad de la criatura. La Divinidad, de esta suerte constituída, podía ser descrita como "trinidad una" o "unidad trina". Considerarla como trinidad, era ver sus elementos en cierto sentido "opuestos" uno a otro; el ser no estaba identificado con el orden, ni el orden con lo procesivo, ni los tres, todavía, quedaban resueltos en términos de una unidad no diferenciada y enteramente inclusiva. Era, además, reconocer que las oposiciones en cuestión eran substanciales, esto es, que poseían real existencia de "personas" y en modo alguno eran meras distinciones lógicas sólo en la mente humana permanecientes. Por otra parte, considerarla como una unidad, era reconocer que tales oposiciones, en vez de ser finales, eran sencillamente las tocantes a relaciones necesarias en lo que era esencialmente el mismo plano de realidad.

Bueno será observar que no se produjo el menor intento de demostrar la verdad de estas aserciones en términos que la ciencia clásica pudiera estimar aceptables. Al contrario, fueron ellas propuestas como estrictamente *de fide* o materia de fe, empezando y terminando como afirmaciones de la conciencia religiosa. Como tales, su validez, en definitiva, dependía del sentido escriturario, y los debates que surgieron, por ejemplo, en lo relativo a la propiedad de la palabra "consubstancial" para indicar la relación de las personas en la Trinidad, giraron alrededor de si el objetivo gozaba de adecuada autoridad escritural. Mas no por ello fueron ofrecidas, con ánimo retador a lo Tertuliano, como incompatibles con la naturaleza y la razón. Mejor las presentaron a modo de indicios o pistas, para el entendimiento, de problemas que hasta entonces habían desconcertado la razón natural. Sin embargo, indicaron una nueva actitud ante esos problemas: cabía acercarse a ellos, no yendo, como en el clasicismo, de la naturaleza a Dios, sino ya de Dios a la naturaleza.

La doctrina de la Trinidad proporcionaba la base para una explicación no clásica y radicalmente nueva de la estructura y contenido de la experiencia. El clasicismo, o al menos el platonismo, había asumido que en la naturaleza existía una equivalencia exacta entre "ser" y "conocimiento". Y había, por tanto, encaminado su esfuerzo a la obtención de un conocimiento "puro" como medio de aprehender la realidad "pura". Tras esa suposición hallábase en acecho la herejía de los dos mundos, uno, el de los inteligibles (κόσμος νοητός), accesible al entendimiento científico (ἐπιστήμη) y el otro, sensible (κόσμος αἰσθητός), del que no era posible conseguir genuina ciencia, sino sólo opinión (δόξα) o

creencia (πίστις). El cristianismo negó aquella suposición primera, y, con ella, la implicada herejía. Porque sólo un mundo de experiencia existía en realidad, en condición de común a todos los seres humanos, y precisamente en los mismos términos. Dejó, pues, de lado, como ilusión vana, el sueño por Platón de su ἀρχὴ ἀνυπόθετος, que sería percibido por la mente disciplinada; dejóla, con sus dos corolarios: la dictadura platónica por la inteligencia y la platónica "ortodoxia". Contraponiéndose a tales nociones, afirmó que el verdadero punto de partida del pensamiento y la acción, permanecería para siempre invisible a los ojos de la carne.[74] Esto se proponía alterar por completo la perspectiva y servir al mantenimiento de que, para todos los hombres sin excepción, el negocio de primerísima importancia no era tanto el de su capacidad de pensar cuanto el de las conjeturas que gobernasen su pensamiento. Y ya en esta miranda, ofrecíase la fe en el Dios revelado como indispensable para el entendimiento cabal. Aceptar dicha fe era creer que, por obscuro que pareciese a la inteligencia científica, el *esse* del Padre abrazaba en sí los elementos de orden y movimiento, y que éstos eran no menos integrantes de la naturaleza divina que la substancia. Era, además, sustentar que de esos constituyentes esenciales de Dios dependían la estructura y proceso del universo. Así considerada, empero, la Deidad se presentaba no como objeto de la experiencia, sino como base de ella: tal era el Dios "en quien vivimos y nos movemos y somos".

Esta visión de la *operatio Dei*, derrama nueva luz sobre ciertos problemas tradicionales que obsesionaron la mente clásica. Tenía que ver el primero de ellos con el tema cosmológico. Así, por ejemplo, los materialistas clásicos, empezando por el concepto de una materia independiente, móvil de suyo, se habían visto en el empeño de explicar el universo, incluso el del pensamiento, en términos de "azar" o de "necesidad", o, en caso de deber contener algún elemento de libertad, por la arbitraria combinación de los dos.[75] Los idealistas, por otra parte, habían rechazado la idea de la generación espontánea o mecánica, pero sólo para hallarse enfrentados a dificultades apenas menos graves. En esta ocasión podemos descartar los tipos de idealismo "puro" y en buena parte trasclásico, que representaban el cosmos como modo necesario de autorrealización divina, por ahí embrollándose en las dificultades del panteísmo. De harto mayor significación eran los llamados idealismos que lo consideraban producto de fuerzas opuestas: esto es, de "formas" im-

[74] Col. i. 15. τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.

[75] Véase, p. e., la cosmología epicúrea trazada por Lucrecio en su *De Rerum Natura.*

poniéndose a un substrato de primordial y más o menos renuente "materia". Ya hemos examinado algunas de las conclusiones teóricas y prácticas que resultaron de esta vía de pensamiento. Pueden resumirse en que hace ella surgir un mundo destinado a irremediable imperfección o mal.

Para los cristianos, el defecto radical de las relaciones clásicas de la *genesis* estaba en la inadecuación del punto de partida suministrado por la imaginación "científica". Por otra parte, profesaban ellos descubrir en el Dios revelado un principio en virtud del cual resultaba posible trazar la imagen adecuada de la naturaleza o mundo físico. A la luz de ese principio, el cosmos se ofrecía como un mundo de substancias reales, concretas, individuales, todas y cada una de las cuales hallaban "natural" expresión en un desenvolvimiento ordenado, pero sin trabas, que las conducía a su apropiado fin. No obstante, así concebido, el mundo de la naturaleza no era ni autogenerador ni autorealizador, sino que en absoluto dependía del inteligente y benéfico apoyo de Dios, en su calidad de creador y preservador de él.[76] La palabra "creación", definida como "productio ex nihilo, ab omni necessitate libera", había sido concebido como indicativa de ese sentido de inmediata, directa actividad divina, libre de toda compulsión o limitación, ya fuese externa o interna. En tal mundo no debía existir imperfección o mal esencial: mirarle era ver que era bueno.

En capítulos subsiguientes[77] será posible desarrollar con algún detalle las consecuencias que se siguieron de esa nueva orientación de actitud, pues las tales debían salir a luz en los históricos debates del siglo IV. En este punto sólo necesitamos decir que ella puso término a "la rebusca de causas", tal como había sido entendida y practicada por los filósofos de la antigüedad clásica. Además, retiró todas las multiformes teosofías diseñadas por la inventiva humana durante los tiempos clásicos y trasclásicos. Pero si tanto logró, ello fué sólo para levantar nuevos problemas de entendimiento, tales como los que debían constituir tema de discusión desde Atanasio hasta Agustín. Esa discusión se refirió en gran parte al hombre y a su condición en la jerarquía de la naturaleza.

En esta ocasión podemos notar, inicialmente, que considerar al hombre como criatura en la naturaleza, era entenderle como ser cuyas estructura y funciones, como las de las restantes criaturas, dependían

[76] Según palabras del credo niceno, "unus deus... creator omnium visibilium et invisibilium"; véanse textos como Col. i. 17: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν y I Corint. xii. 6: ὁ δὲ αὐτός θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

[77] Parte III, más adelante.

enteramente de la "voluntad de Dios". Pero, por otra parte, su *esse* contenía elementos de *nosse* y de *posse* que servían para distinguirle de otros seres, animados o inanimados, pues le permitían conocerse a sí mismos. En tal sentido, se había dicho que fué hecho "a imagen de la Trinidad", naturalmente (no potencial o hipotéticamente) inmortal y "designado" para la "filiación divina".[78] Por más paradójico que ello pueda parecer, tal noción estuvo en la base de toda la enseñanza cristiana relativa a la constitución e historia de la humanidad. Porque se insistió en que por virtud de esta propia penetración sabría el hombre reconocer su poder y sus limitaciones, y, por tanto alcanzaría a "cooperar" con el Creador en el cumplimiento de su destino.

Pero si el destino del hombre era la vida eterna, ¿cómo iba a ser posible explicar el notorio hecho de que dondequiera se viese condenado a la muerte? A tal pregunta sólo podía darse una respuesta: el pecado. Y decir esto era ofrecer una nueva interpretación de lo que desde edades había llamado la atención del clasicismo bajo el nombre de ἁμαρτία o *vitium* de la vida humana. Este defecto, tal como lo veían los cristianos, no podía serlo de la naturaleza: esto es, no era inherente a la naturaleza del ser nuestro. Ni era tampoco defecto del hábito, que cupiese adscribir finalmente a las condiciones materiales en que el hombre vivía. No es esto indicar que los cristianos incurriesen en olvido del mal físico o social: ocurría todo lo contrario. Pero sí es indicar que consideraban este mal como subproducto de otro mucho más básico, esto es, la negativa del hombre a reconocer sus privilegios y sus responsabilidades en la economía de la naturaleza, el vano sueño de que podría usurpar el puesto de su Creador, y ser otro Dios. Entregarse a este sueño, no alteraría en lo más mínimo, claro está, las leyes que gobernaban aquella economía: su único resultado era incurrir en la penalidad inevitable granjeada por su violación. Y, desde este punto de vista, el fracaso del hombre era asunto histórico: su vivir, sin duda, continua y persistente autoperversión. Empezó ésta con Adán, cuando, según la leyenda, consciente y deliberadamente desafió el precepto probatorio. Díjose que por ese acto había perdido el "don de integridad", esto es, de perfecto ajuste a los requerimientos de su naturaleza, y empezado la guerra de los miembros: conflicto entre la carne y el espíritu, cuyo desenlace inevitable era la muerte física. Así fué como "el pecado", como lo expresara el apóstol, "entró en el mundo por un hombre".[79] Ese pecado persistió en todos los hijos e hijas de Adán, no como "actual" o

[78] Véase más adelante p. 436, nota 161.

[79] Rom. v. 12: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν.

positiva maldad, sino como estado, tendencia, o predisposición a repetir su error, sin que nadie estuviera de ello exento, aunque sólo fuera porque se trataba de la potencialidad de la libertad humana y de la capacidad humana de elección. Así se le llamó *una cum origine* u original, y se dijo que había sido "propagado por generación" de la semilla de Adán. Harto conocemos las curiosas y chocantes interpretaciones de que ha sido objeto esta doctrina que, en realidad, viene a ser uno de los problemas supremos del pensamiento cristiano. Como lo expresó Agustín "no hay cosa más manifiesta y, con ello, de entendimiento más difícil".[80] Al considerar lo que realmente significa, bueno es hacer memoria de que el "pecado original" fué específicamente distinguido por los teólogos trasnicenos del "pecado ancestral", especie de tacha hereditaria biológica o social como la considerada por los autores de la tragedia griega, y que fué diagnosticado como estrictamente individual, *peccatum personale*, o, como diríamos, problema de personalidad. En tal ocasión se recordará que Adán era un individuo y que, al mismo tiempo, es cualquier hombre. Podemos concluir que, en un sentido realísimo, el pecado original consiste en ser hombre.

Y aunque acaso parezca paradoja, los cristianos descubrieron en esa doctrina razones, más que de desesperación, de consuelo. Asimilársela era comprender la que San Pablo había llamado ley de vida o ley del Espíritu, puesta así en evidencia como único medio de redimir al hombre de la "ley del pecado y la muerte"[81] Ella, en efecto, le permitía darse cuenta de que la única criatura de quien cabía predicar propiamente la vida eterna era el ser humano individual, pues sólo él era la verdadera unidad de la actividad deliberada y consciente. De ello se seguía que, siendo pecado y error materias de extravío individual, también la salvación, en último análisis, dependía del individuo, y para ello bastaba persuadirle a fin de que reconociera la verdad. Esto asentó un ideal y una técnica de perfectibilidad humana, ambos enteramente nuevos, (τελείωσις a lo cristiano), esto es, el recobro del natural *donum integritatis*, conseguible al "renacer" el hombre "carnal" como "espiritual".

Examinar detalladamente las varias controversias a que esa doctrina dió origen, sería anticipar discusiones reservadas para más adecuado lugar de este libro.[82] Sólo convendrá precisar aquí que la regeneración,

[80] Agustín, *De Mor. Eccl.* i. 22.

[81] Rom. viii. 2: ὁ νόμος τοῦ Πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ιησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

[82] Véase la III Parte.

en el sentido que acabamos de indicar, necesitaba el concurso de la divina gracia. Esto no pasaba del reconocimiento de que, en definitiva, el remedio para los males de la vida debía proceder del mismo venero de ella y en los mismos términos: en otras palabras, que no se le conseguiría dando coces contra el aguijón. Pero al preguntar: "¿No tiene el alfarero poder sobre la arcilla?" no había querido el apóstol referirse a ningún programa de mera pasividad o resignación, sino, meramente, estipular que sería *sine qua non* de la acción eficaz la voluntaria deferencia hacia las condiciones que permiten obrar eficazmente. Y, entre estas condiciones, la primera y principal era que el individuo dejase de considerarse accidente del proceso cósmico, ya fuese éste de materia que de por sí, sin propósito, se moviera, ya de formas, modelos o tipos autónomos de cuya realidad hipotética vagamente "participase". Lo cual era insistir en que la experiencia humana no debía ser comprendida "objetivamente", en términos aplicables al estudio de los fenómenos de la naturaleza, sino sólo en términos de los movimientos del Espíritu, esto es, de lo que anda en mentes y corazones de hombres. Pensar en ello de otro modo, hubiera sido perder de vista el sentido esencial. Sostuvieron los padres que era precisamente este error el que había viciado la vida humana, transformándola en lo que San Agustín había de llamar "carrera hacia la muerte". Eliminarlo era, pues, preliminar necesario de todo real entendimiento de la naturaleza y condiciones del avance.

De todos los elementos de la enseñanza cristiana, ninguno más notable que esa noción de progreso, y ninguna más incongruente con el pensamiento y la práctica de la antigüedad clásica. Por vez primera propuesta en la literatura apocalíptica, cobró forma como visión de un milenio, cuyo carácter fué pintado con lenguaje tan henchido de metáforas y alusiones, que produjo extrañas interpretaciones erróneas tanto por parte de cristianos como de paganos. Ofrecía así un formidable problema de interpretación que, sin embargo, precisaba resolver, pues se trataba, en sentido realísimo, de la *ultima ratio* de la entera actitud cristiana hacia la vida.

Al acercarnos al problema, lo primero que se necesita es distinguir entre el progreso como hecho y el progreso como idea. El hecho del progreso es indiscutible; está unido, como Aristóteles lo había observado en su *Política*,[83] a la idea de actividad deliberada y consciente: "todos los hombres", como él dice, "se proponen algún bien". Pero también, podemos añadir, existe el retroceso; porque la actividad de los

83 i. 1.

hombres es a menudo de tal condición, que destruye el bien que se propone. La cuestión, pues, se resuelve en una cuestión de sentido: ¿cuál es el bien definitivo y cómo deberá ser logrado? Y aquí surgen las mayores dificultades, tanto por lo que toca a los fines como por lo que toca a los medios. La historia del clasicismo aporta considerable prueba de las de ambos tipos.

Véamos las relativas a los fines. Para el clasicismo, se ofrecían dos posibilidades generales: el bien, se afirmaba, consiste en la vida de pensamiento o en la vida de acción, o en algún concierto entre las dos. Con respecto a la primera, podemos recordar que Sófocles, en un famoso coro de su *Antígona*,[84] había proclamado la conquista de la naturaleza por la "mente versátil del hombre", o mejor la conquista de cuanto en la naturaleza había salvo la muerte, así concebida como ley inevitable de la vida. Al admitirla como tal, provocaba una pregunta que no sabría permanecer largo tiempo incontestada sin inspirar la más grave duda en cuanto al final valor de la clásica *curiositas* o "vida de ciencia". Virgilio, por otra parte, fué apóstol de la acción y, como hemos visto,[85] buscó, con ejercicio de todos sus inmensos dones, modos de explicarla y justificarla. Y, al paso que hondamente sensible al carácter penoso y transitorio de la experiencia individual, descubrió la compensación de ello en el bien y "eternidad" del conjunto. Por este ideal de inmortalidad corporativa, invitó a sus compatriotas a trabajar y morir, reservando un cielo de apoteosis individual a los espíritus excepcionales que, como lo sentía con Cicerón, pudiesen propiamente ser definidos como salvadores del Estado. Al hacerlo, declaró que el *passo romano* sería, para todas las edades, el paso de marcha de la humanidad.

Los cristianos rompieron con estas interpretaciones al afirmar que para el hombre el bien es la vida eterna, y que ésta consiste en el conocimiento y amor de Dios como principio del propio ser. Y en este punto es importante advertir que el bien así propuesto era estrictamente "personal", no un bien "colectivo" o "corporativo". Como de tal clase, reivindicaba su condición de real, no de problemático o imaginario: a la vez porque su sujeto, el concreto individuo, era real, y porque se trataba del objeto de su inmediata experiencia. Pero decir esto era tanto como suscitar la cuestión de dirección y progreso.

Y aquí, afirmaban los cristianos, el error del clasicismo había consistido en buscar "fuera" el principio moviente y creador. E insistían en que eso era exponerse al peligro de la idolatría, esto es, de identificar

[84] Líneas 332-75.

[85] Véase el cap. II de esta obra.

la realidad en la imagen o representación de ella, trazada por la imaginación al conceptualizar. Era también crear un insoluble problema de inteligibilidad, lo que permitiría al prestidigitador idealista o materialista sacar del sombrero filosófico el conejo que quisiera. Finalmente, era motivar falsas antítesis en abierta contradicción con el acervo de la experiencia, tales como la formulada entre materia sin forma y forma sin movimiento, y luego el propósito de erigir con estas dos nulidades una descripción auténtica del universo.

A tales dificultades del clasicismo, la respuesta de los cristianos consistía en la demanda del reconocimiento de la Trinidad como principio moviente y creador. Con reconocerla, se advertiría que las dificultades en cuestión, por serias que fuesen, no eran dificultades en la estructura de la realidad sino meramente en el esfuerzo de aprehenderla. Se reconocería que lo que, de hecho, constituye la naturaleza de cualquier substancia es el orden y movimiento que hubiere en ella, y que éstos no deben ser pensados como en sentido alguno externos a dicha substancia, ya dependientes de "tipos" autónomos, ya establecidos sobre un substrato de "materia" anárquica. Era así ver en el mundo de objetos naturales no a Dios, ciertamente, ni parte alguna de Él, sino, como los cristianos lo expresaban, los *vestigia* o huellas de la actividad divina. En cuanto al ser humano, sujeto conociente, lo que para él reivindicaban era la satisfacción única del acceso a esa eterna verdad a través del Verbo y del Espíritu.[86] Y, así oteado el tema, la única barrera al progreso del hombre hacia la plena perfección era la que a sí mismo se imponía por su ciego y testarudo renunciamiento a verla.

Éstos, si no nos engañamos, eran la naturaleza y fundamento de la teoría cristiana del progreso. Considerando cuán lejos se hallaba del sentido corriente de la antigüedad, no ha de extrañarnos que fuese noción de difícil traslado a la mente clásica. Ni es sorprendente que los cristianos mismos hayan experimentado alguna perplejidad al formularla en términos inteligibles. Porque encaminaba a una vía de pensamiento enteramente distinta de aquélla en que habían sido formados. Hallamos así a Orígenes, por ejemplo, protestando vigorosamente contra la teoría platónica de los ciclos: la noción, dice, de que "en otra Atenas nacerá otro Sócrates que se casará con otra Xantipa y será acusado por otro Anito y otro Meleto".[87] Pero una cosa es negar la posibilidad de tales repeticiones, y otra descubrir el modo de escapar a "la rueda". Tertu-

[86] Juan, xvi. 13: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.

[87] *Contra Celsum*, iv. 68.

liano, por otra parte, era mucho más sensible que Orígenes al hecho y necesidad del cambio. Lo demuestra su ataque a las convenciones, y especialmente a las convenciones de la *Romanitas*. "La verdad", exclama, "parece ser instintivamente odiada".[88] Con todo, se mueven las cosas, aun en una sociedad cargada de reglas fijas tradicionales.

En vuestro vestir, vuestro comer, vuestros hábitos, vuestros sentimientos, y, en fin, hasta en vuestro lenguaje, repudiasteis a vuestros antepasados. Alabáis de continuo la antigüedad, pero renováis vuestra vida, y ello es día tras día...[89]

Considerad si la acusación general que traéis contra nosotros, esto es, que descartamos la costumbre ancestral, no podrá ser también contra vosotros asestada. A mí me parece que en todo aspecto de vuestra vida y disciplina, ha sido la práctica de la antigüedad corrompida y destruída... vuestra misma autoridad da de mano a la cabal autoridad del pasado...[90]

Tertuliano se inclina a identificar tal cambio con el progreso.

Si contempláis el mundo en conjunto, no podréis dudar de que ha ido haciéndose progresivamente más poblado y cultivado *(cultior de die et instructior pristino)*. Cada territorio es ahora accesible, cada territorio explorado, cada territorio abierto al comercio. Las más deliciosas alquerías hacen olvidar que sus áreas habían sido yermas, la tierra arable ha domeñado los bosques, el ganado doméstico ha puesto en fuga las fieras, las arenas inútiles se han convertido en fértiles, las rocas se ven reducidas a suelo, las ciénagas han sido desaguadas, el número de ciudades sobrepuja el de las antiguas chozas solitarias, ya las islas no inspiran miedo ni los despeñaderos temor; gentes dondequiera, dondequiera comunidades organizadas, vida humana en todas partes. Prueba más convincente de la copia de población: nosotros los hombres nos hemos convertido en pesadumbre para la tierra, los frutos de la naturaleza apenas si bastan a sustentarnos, y el general aprieto de la escasez levanta quejas, pues los terruños son ya incapaces de mantenernos. ¿Habrá de asombrarnos que la peste y el hambre, la guerra y el terremoto vengan a ser considerados remedios, pues sirven a modo de podadores y escamondadores del sobrepaso de la población?[91]

Por Tertuliano, cuando emprende mostrarnos la realidad del progreso, lo que en realidad hace, es volver en busca de pruebas, de modo genuinamente clásico, a la naturaleza exterior (τὰ ἔξω; τὰ ἔξωθεν), con la sola diferencia de que mientras el clasicismo había visto en la naturaleza orden o tendencia al orden, Tertuliano no ve en ella sino cambio o mudanza. Esta ley, declara, se manifiesta en el movimiento regular de los cuerpos celestes *(naturae totius solemne munus)*, el año solar, las

[88] *Apol.* 4. [89] 6. [90] *Ad Nat.* i. 10.
[91] *De Anima*, 30; sin presentar excusas a Malthus.

fases mensuales de la luna, el levantamiento y puesta de las constelaciones *(siderum distincta confusio)*, día y noche, sol y nubes, tempestad y calma. La tierra en conjunto ha cambiado; un tiempo cubrieron toda su haz las aguas. Conchas marinas aparecen aun en la cumbre de los montes, como para vindicar lo sostenido por Platón: que las mismas montañas fueron un día inundadas; y todavía hoy los terremotos producen de cuando en cuando cambios de igual especie.[92] Esta ley de física mudanza, piensa que también se aplica a los animales y los hombres, pues éstos desde los tiempos prístinos extendieron su morada por la mayor parte de un mundo vacío.[93] Y añade significativamente: aunque esto no puede ser, en todos sus respectos mejora.[94]

Habrán patentizado esas afirmaciones que Tertuliano no acertó a ver la posición cristiana según hemos intentado establecerla. Dejó de percatarse de que la ley del progreso es una ley para el hombre, y que ninguna coherente y avisada teoría de aquél cabrá erigir por especulación a base de contemplar la estructura y proceso de la naturaleza exterior. "Pasarán el Cielo y la Tierra, pero mis palabras no pasarán". Como efecto de este error, Tertuliano se revela, no exponente de la teoría cristiana del progreso, sino primer apóstol del relativismo moderno. Especial muestra de ello es su idea de la verdad progresiva. Así en el *De Virginibus Velandis*, tratado de su período montanista, arguye que ninguna prescripción puede ser impuesta a la verdad. No hay cosa, declara, con poder de hacerlo.

Nuestro Señor Jesucristo se definió a sí mismo como verdad y no como costumbre... Aparte, pues, del único principio inmutable e irrefutable, la norma de fe, todas las demás verdades, sean las que fueren, de la teoría y la práctica, admiten modificación, ya que presumiblemente, la gracia de Dios sigue operando hasta el fin extremo del tiempo... El Señor ha enviado su Espíritu, el Paracleto... Tengo aún mucho que deciros, nos declara, pero ahora no lo podéis llevar... Cuando el Espíritu de verdad haya venido, os guiará por camino de toda verdad y os proclamará lo que todavía está por venir... ¿Cuál es, pues, el servicio del Espíritu sino el de hacer posible la dirección de la enseñanza, la revelación de la Escritura, la mejora del entendimiento, el logro de cosas mejores?... *Nihil sine aetate et omnia tempus exspectant:* no hay cosa que no tenga su estación y todas ellas esperan su tiempo...[95]

Pero una cosa es admitir que hay todavía mucha verdad que espera ser descubierta, y otra muy distinta sugerir que el descubrimiento de tal verdad depende de la operación de una fuerza errática y cabalmente incalculable: el Paracleto montanista.

[92] *De Pallio*, 2. [93] 3. [94] 4. [95] Ob. cit., 1.

Las dificultades de Tertuliano fueron atribuídas a lo definido como "resto incancelado del materialismo clásico", incrustado en su mente. Ello se manifiesta de interesantes, y a veces asombrosas, maneras. Aparece, por ejemplo, en su intento de visualizar el alma como una especie de cuerpo astral o fantasmal.[96] También se halla en la base de su noción de un milenio material, como evento, por decirlo así, fatalmente determinado, prescindiéndose de cualesquiera esfuerzos que los humanos dispusiesen para su advenimiento. En otras palabras, lo envolvía en el "movimiento de la materia" y así, en último análisis, resultaba el milenio enteramente ininteligible. Pero el ejemplo sumo del materialismo de Tertuliano se halla en su noción del infierno como especie de Coliseo sobrenatural en que, a modo de compensación por sus pasados sufrimientos, los santos y mártires de la Iglesia se veían provistos de asientos de circo, para facilitarles la peculiar satisfacción física de contemplar los físicos tormentos de los condenados.[97] Conviene notar que esta especie de cosa estaba hondamente arraigada en la ideología de la Iglesia primitiva, y no era tan fácil dejarla de mano. Lo cierto es que podemos verla aparecer en la propia sazón de Agustín, cuando éste seriamente discute, *inter alia*, la probabilidad de una gehena de fuego y azufre, con ser tal hipótesis claramente incompatible con su mejor nivel de opinión escatológica.[98]

El efecto de la formulación nicena vino a consistir, en buena parte, en eliminar errores como los que habían perjudicado el pensamiento de Orígenes y Tertuliano, y en sentar los cimientos de un tipo distintivamente cristiano de *Weltanschauung*, cuya aceptación equivaldría a entrar en una área de experiencia enteramente distinta de la del mundo secular. Y surge este problema: ¿Cuál irá a ser la relación entre el mundo nuevo y la vasta estructura de valores seculares erigida bajo los auspicios del imperio pagano? El asunto se resuelve enteramente en una cuestión de sentido. Y, en esta coyuntura, podemos convenir que para considerable número de gentes que no gustaban de pensar y sí de seguir, sencillamente, las directivas del emperador, se trataba nada más que de substituir a Júpiter por Cristo, al sacrificio por la Eucaristía, al *taurobolium* por el bautismo, pretendiendo para sí mismos que todo lo demás seguía igual.[99] Mas para los incapaces de contentarse con una vida de flagrante incongruencia, tal solución no era posible. ¿Qué suponía, pues,

[96] *De Anima*, 7-9 y 53; véase *De Resur. Carnis*.
[97] *De Spec.* 30.
[98] *De Civ. Dei*, xxi, 9 y 10.
[99] Véase a Duchesne, ob. cit., III, p. 159.

el cambio para éstos? Vimos que, para hombres como Tertuliano, se trataba de una precipitada, imprudente renuncia de todos los valores naturales, incluyendo en ellos aun las más sencillas satisfacciones de la vida normal. Los cristianos, declaraba, debían practicar el más rígido ascetismo; los segundos matrimonios (especialmente para las viudas) eran simple bigamia, y ser gordo era, sencillamente, procurar buen sustento a los leones.

Pero ¿qué aplicación podía tener tal doctrina en tiempos en que los leones habían cesado de rugirles a los cristianos, en que el imperio no sólo había desistido de perseguirles, sino que les había estrechado contra su corazón? Basta con formular la pregunta para darse cuenta de que ese tema habrá causado la mayor confusión y perplejidad, especialmente en las circunstancias en que asomaba hacia los comienzos del siglo IV. Pero ya no habían de tardar en imponerse como evidentes determinadas consideraciones. Era una de ellas que el cristianismo subvertía la antigua interpretación de la vida, hecha en términos de los conceptos virtud y fortuna; o, mejor dicho, que la fortuna y la virtud debían en lo sucesivo perder su condición de principios independientes. Y, con ello, subvertía la noción de felicidad (el *summum bonum*), alcanzable mediante la seguridad y la autonomía, o sea dominio del medio ambiente (τὰ ἔξωθεν) o monopolización del poder físico y económico. Esto es, que subvertía la idea central de la política creativa tal como ésta había sido perseguida durante toda la antigüedad clásica. Pero si de esta suerte el Estado dejaba de ser considerado como final, ¿qué iría a reemplazarlo? ¿Y cuál iba a ser la relación de la Nueva República con cualquier nueva institución que fuese a levantarse, con pretensiones de finalidad no menos insistentes que las de la ya desacreditada *polis?*

Es harto más fácil articular esas preguntas que responder a ellas. Pero una certidumbre, al menos, podemos abrigar, y es la de que el Estado no se proponía ceder la substancia de sus prerrogativas tradicionales sin lucha. Hallamos ya así a Constantino en 335 (sólo diez años después de Nicea), atento a buscar una vía de escape de las implicaciones de la fórmula nicena, y buscando modo de neutralizarla por el lado de los arrianos. Había empezado condonando los ataques arrianos a Atanasio en Tiro. Poco después relegó al tenaz eclesiástico a la lejanía de Tréveris, y formalmente pidió a un sínodo metropolitano la readmisión de los arrianos a la comunión. Finalmente, indicó el tenor de sus sentimientos personales aceptando el bautismo de manos del obispo arriano de Nicomedia, muriendo así en olor de santidad arriana y dejando una herencia de quebraderos de cabeza a sus hijos.

Las controversias cristológicas que inmediatamente irrumpieron y que debían proseguir durante la mayor parte del siglo IV, pueden, tal vez, ser dadas de lado como "peleas fútiles y nada edificantes" por quienes perversamente consideran ser el pensamiento función de la materia. Mas para los que creen que lo que hacen los hombres tiene directa relación con lo que piensan y con lo que desean, será imposible evitar los temas de discusión suscitados en esa época. Y, desde este punto de vista, dichos temas incumben al historiador no menos directamente que al teólogo, y no podrá, pues, descuidarlos salvo a costa de no acertar con lo que fué realmente central en los movimientos políticos, sociales y económicos de aquel entonces. Ello valdrá para justificar el intento, por inadecuado que pueda parecer, de exponer los elementos esenciales de la posición cristiana, según fueron percibidos en el período subsiguiente a Nicea.

La accesión de los hijos de Constantino inició un período de violenta zozobra, de acción y reacción, lo que evidentemente pronosticaba la ruina de las esperanzas por aquél nutridas. Caracterizaron el período una serie de intrigas entre los herederos, al mismo tiempo que movimientos militares antidinásticos y "republicanos" (paganos) en la Galia y en Panonia.[100] Una sedición de Antioquía y una revuelta de los judíos, extinguida con fiera crueldad por el César Galo, fueron indicios de peligroso desasosiego en Siria y Palestina. Al oponerse al usurpador Magnencio, Constancio invitó a los francos y a los alemánicos a cruzar el Rin, pero sus bárbaros aliados procedieron a invadir y asolar la Galia en estilo reminiscente de los peores horrores de la centuria anterior. La paz de Constantino pareció haber impuesto a Persia, expiró con su muerte; y con el acostumbrado pretexto de intervenciones romanas en Armenia, Sapor invadió las provincias transeufráticas, asediando Nisibis en 338 y de nuevo en 346, mientras que los romanos, por su parte, reivindicaban una gran victoria en Singara (348). Dificultades con los cuados y los sármatas en el Danubio cuajaron en una furiosa campaña (355) que requirió la atención personal del emperador; y tan seria se había vuelto la acometida a lo largo de la frontera Rin-Danubio que, al año siguiente, Constancio creyó necesario elevar a la púrpura a su odiado primo Juliano, y nombrarle César con destino a la Galia.

En tanto, en el imperio no faltaban las pruebas de creciente regu-

100 Véase la prueba en monedas de Magnencio: *renobatio urbis*, *liberator reipublicae*, *restitutor libertatis*; véase a Eckhel, *Doct. Num.* viii, p. 122; véase el *Cod. Theod.* xvi. 10. 5 (35): "aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa". Toda reacción pagana debía, naturalmente, ser conducida con mayor o menor disimulo.

lación gubernamental que se proponía, a la vez, mantener la apariencia de la justicia y contener la multiplicación de abusos en la jerarquía oficial. Así, por lo que toca a la administración de la ley,[101] podemos notar un edicto por el cual los magistrados provinciales eran amenazados con multas en caso de ignorancia o demora en la imposición de rescriptos,[102] como antes se les había ya mandado que no inmovilizasen las apelaciones por el sistema de la dilación.[103] Por otra parte, se ordenaba a los vicarios diocesanos que transmitiesen inmediatamente al cuartel general imperial los asuntos a ellos sometidos por gobernadores provinciales y funcionarios fiscales,[104] pues eran aquéllos los encargados de tal transmisión.[105] Una ley de 349 determinaba que a nadie se concedería salario público, salvo por especial instrucción del emperador.[106] La tendencia de los funcionarios a hacerse con gajes o propinas fué causa de una decisión que limitaba el derecho de autorizar tales exacciones a los solos prefectos pretorianos.[107] Subsiguientes medidas ordenaron que las exacciones fuesen llevadas a cabo, exclusivamente, en la diócesis del funcionario en cuestión, y ello tan sólo cuando lo respaldara el emperador.[108] Otro edicto contiene reglas detalladas que fijarán la organización y disciplina del imperial servicio de correos, los *agentes in rebus* bajo las órdenes del Jefe de Oficina.[109]

Rasgo del tiempo parece haber sido la inclinación del personal administrativo a imponer insólitas e injustas exacciones a la población civil, mientras, al mismo tiempo, usurpaba un poder coercitivo semijudicial sobre sus víctimas. Un edito de 344,[110] aplicable al África, prohibe a los funcionarios imperiales abusar en tal forma de su cargo. Trece años más tarde, precisó amparar a los embarcadores, quienes se veían sujetos a onerosidades especiales, ya ajenas, ya superiores a sus corrientes obligaciones fiscales por transporte granero.[111] Una ley de 361 registra la organización de una *defensio senatorum* para la protección de los miembros del senado contra tales imposiciones.[112] En tanto, los arrendatarios de bienes imperiales quedaban sujetos a la jurisdicción de los tribunales provinciales regulares, en iguales términos que los provinciales mismos;[113] mientras que los correos imperiales eran también objeto de análoga disposición. Dos leyes *(De Dignitatibus)* se refieren a los *curiosi*, *stationarii* y *curagendarii*, miembros del ministerio imperial de transportes. La pri-

101 *Cod. Theod.*, libr. i. 102 i. 2. 7 (356).
103 i. 5. 4 (342). 104 i. 15. 2 (348).
105 i. 15. 3 (353). 106 xii. 2. 1. 107 i. 5. 5 (355).
108 i. 5, 6 y 7 (358 109 i. 9. 1 (359). 110 viii. 10. 2.
111 xiii. 5. 9 112 i. 28. 1. 113 ii. 1. 1 (349).

mera[114] les prohibe ejercer jurisdicción sumaria (incluyendo el derecho de encarcelamiento) sobre provinciales que pudieren incurrir en obligaciones relacionadas con el servicio de transportes públicos; y les ordena someter toda queja a las autoridades provinciales y prestarles su concurso con pruebas valederas; la segunda[115] les prohibe conceder licencias de tránsito gratuito, como no sea a los correos imperiales, e igualmente permisos de exceso de equipaje.

Mientras así buscaba el gobierno impedir el crecimiento de la laxitud y corrupción oficiales, como también el abuso de que los funcionarios hacían víctima a la población civil, no por ello dejaba de emprender al mismo tiempo que nadie rehuyera lo que se estimaba su primera obligación, esto es, los deberes impuestos por nacimiento y categoría, y en ello le interesaba sobre todo recalcar los que incumbían a los desventurados miembros de las corporaciones municipales, a quienes ya antes calificamos de principales víctimas del sistema constantiniano. Que esas aristocracias locales contasen en su número a muchos que no se hallaban en posibilidad de soportar pesadas cargas fiscales, bien lo muestra la ley[116] que establece que la posesión de veinticinco *iugera* de tierra privada, o aún menos, somete el poseedor al deber curial, aunque él procure evadirlo arguyendo en litigio su privilegio de colono de haciendas imperiales.

Para evitar que tales *curiales* rehuyeran la satisfacción de sus *obsequia*, determinaba la misma ley que quienes intentaran disminuir sus imposiciones mediante ventas ficticias, quedarían sometidos a confiscación por el Tesoro de la propiedad vendida. Los terratenientes que enajenaren partes de su hacienda tenían vedado retener *coloni* o trabajadores rurales cuyos servicios fuesen a ellas sujetos, mediante su transferencia a otras partes de suelo poseído.[117] La compra de honores imperiales fué dificultada con fuertes multas,[118] y se fijó un período de no menos de veinte años de servicios como agente imperial para la excepción de los "primordiales" deberes curiales, aplicándose la misma regla en los registros, cancillería, tesoro o departamento de riqueza territorial. Al mismo tiempo, cualquiera que intentase evadir sus responsabilidades pretextando rango superior al suyo, quedaba multado, en caso de convicción, en treinta libras de plata;[119] y los *ex-comites* (ex ministros de departamentos ejecutivos), *ex-praesides* (antiguos gobernadores provinciales) y *ex-rationales* (antiguos funcionarios del fisco), en una palabra, todos los *ex-perfectissimi* (si su categoría era honoraria), se ha-

114 vi. 29. 1 (355). 115 vi. 29. 2 (357). 116 xii. 1. 33 (342)
117 xiii. 10. 3 (357). 118 vi. 22. 2 (338). 119 xii. 1. 24 (338).

llaban sometidos a esta regla;[120] aunque la imposición de obligaciones curiales a personas en posesión de *honorarii codicilli* no debía suponer para ellos la pérdida de su categoría.[121] Por una disposición de 344, los *curiales* por su origen estaban obligados a cumplir sus deberes fiscales, independientemente del tiempo que hubiesen trabajado en el servicio civil imperial;[122] diez años más tarde se ordenó que todas las personas de igual condición fuesen despedidas, y se las enviara a sus municipalidades nativas.[123] En 361 la misma disposición fué aplicada a quienes hubiesen conseguido entrada en el Senado imperial.[124] Aun las filas del ejército amparaban imperfectamente contra las obligaciones curiales. Los miembros de los *palatini* (policía militar imperial) a los que faltase el crédito de un servicio de cinco años, debían ser relegados al punto a sus comunidades iniciales,[125] y era menester pasar por tamiz las filas de los *domestici* y *protectores* (tropas del cuartel general) en busca de delincuentes.[126] No debían ser aceptados reclutas para el ejército como, en presencia de los decuriones locales, no quedasen públicamente atestiguados su origen y su condición de faltos de obligación curial.[127] Al compás de ello, el gobierno intentaba rellenar desde fuera los números menguantes de los curiales. Los hijos de soldados, ordinariamente sujetos a la misma obligación de sus padres, al hallárseles, cumplidos los diecisiete años, inaptos para el ejercicio de las armas, se veían enviados al deber curial.[128] Todos los veteranos debían llevar consigo su licencia absoluta, y el que hubiera incurrido en bandidaje estaba amenazado de pena capital si no se transfería al punto a la agricultura o a la industria.[129]

Legislación de trato igualmente duro fué promulgada para mantener servicios sociales indispensables, tales como el de vacas lecheras para el Estado. La norma que reforzaba la sujeción de los *curiales* a sus obligaciones, por más tiempo que se les hubiese empleado en la *militia* imperial, fué aplicada también a corporaciones o gremios exteriores a la *curia*, como los de caleros, armeros y plateros.[130] Todos los traficantes (*negotiatores*) se hallaban sometidos a la *lustratio* o tasa sobre los negocios; sólo se eximía de ella a eclesiásticos, veteranos y granjeros que vendiesen al por menor los frutos de su trecho de tierra.[131] En la municipalidad romana, cualquiera que hubiese contraído matrimonio con hija de un miembro del gremio de panaderos y cargara con la responsabilidad de amasar pan para las públicas distribuciones de él, se veía

[120] xii. 1. 26 (338). [121] xii. 1. 41 (353). [122] xii. 1. 37.
[123] xii. 1. 42 [124] xii. 1. 48. [125] xii. 1. 31 (341).
[126] xii. 1. 38 (346). [127] vii. 13. 1 (353). [128] xii. 1. 35 (343).
[129] vii. 20. 7 (353). [130] xii. 1. 37 (344). [131] xiii. 1. 1-3 (356-61).

obligado al pago de los *obsequia* de dicho gremio.[132] A los gobernadores provinciales les estaba vedado conferir inmunidad de ninguna obligación relativa al mantenimiento de carreteras, puentes y otras obras públicas en todo el imperio.[133]

En la ley y procedimiento penales advertimos una continuación de tendencias ya observadas en el reinado de Constantino. Y, a propósito de ello, son de especial interés ciertas leyes destinadas a proteger la moneda de la Nueva República. Los falsificadores del *solidus* (oro de ley) debían ser quemados vivos, y se ofrecía una recompensa a delatores con pruebas para la convicción.[134] Las personas que resultasen culpables de fundir monedas o de transportarlas al extranjero para su venta, eran castigadas con la pena capital.[135] Nadie debía comprar o enterrar moneda "pues la moneda en circulación no es mercancía, sino antes medio de cambiarlas unas por otras". Cualquiera a quien se hallase en posesión de moneda acuñada distinta de la regularmente circulada, sufría la confiscación de ella. Los mercaderes y navegantes sólo podían llevar la cantidad de numerario que su negocio exigiere. Tales medidas indican la decisión de prevenir la reaparición de condiciones como las prevalecientes durante la anarquía del siglo III.

La fuerza de la acusación dirigida contra el régimen constantiniano se funda en la acumulación de detalles contenidos en esa cansada lista; y ello debe excusar que se haya procedido a la reunión de este acervo de pruebas que ilustran la ineficiencia y corrupción de la burocracia imperial, y a la vez la suerte desdichada de sus víctimas. Pero, después de esta breve revista de las condiciones económicas y sociales, debemos volver ya a la que fué preferente preocupación de Constancio, esto es, la cuestión religiosa. Y aquí podemos sugerir que fué hado del hijo ignorar todo lo mejor y fomentar todo lo peor de la política de su padre. Porque si cabe escoger el espíritu de Lactancio como característico de la edad de Constantino, el de Fírmico Materno deberá ser considerado como no menos expresivo del reinado de su sucesor. Y, como ha sido indicado,[136] la obra de ese hombre, especialmente el *De Errore Profanarum Religionum*, dedicado a los hijos de Constantino, es un verdadero manual de intolerancia. Al pronunciar "la sentencia de Dios" contra el paganismo, abría el camino a la persecución de los leales a la antigua fe en forma análoga a la empleada por las antiguas fes

132 xiv. 3. 2 (355).
133 xv. 1. 5 (338).
134 ix. 21. 5 (343).
135 ix. 22. 1 (343) y 23. 1 (356).
136 Boissier, *La Fin du paganisme*, i. 68.

contra la nueva, pero con temple aún más feroz ("nec filio iubet parci, nec fratri, sed per amatam coniugem gladium vindicem ducit"). Al excitar en tal forma el espíritu de fanatismo y combate religiosos, al agravar la discordia en el imperio, ayudó a sellar la condena del constantinianismo y a hacer inevitable la reacción venidera en los días de Juliano.

Durante todo este período el lema y santo y seña fué el de *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.*[137] Admitida esta orientación, el paganismo debía experimentar la némesis de los agravios por él inferidos. Por edicto fechado en 346 en Constantinopla, y repetido, en substancia, a los diez años en Milán, todos los templos, cualesquiera fuesen, debían ser cerrados, salvo como museos de arte; el acceso a los altares quedaba terminantemente prohibido; se infligía pena de muerte y confiscación de bienes a toda persona culpable de participación en sacrificios, y se amenazaba con multas a los magistrados que descuidasen la aplicación de la ley.[138] La animadversión contra los paganos se reflejó también en la actitud, cada vez más falta de generosidad y más restrictiva, hacia los judíos. Cualquier judío que comprase un esclavo de raza gentil, debía verle sumariamente confiscado; por su compra de que se supiera que fuesen cristianos, debía sufrir la confiscación de todos sus sirvientes; si se atrevía a hacer circuncidar tales esclavos, su pena era de muerte.[139] El crimen de los judíos que asociaran a sus ritos las obreras cristianas de los *gynaecea* o manufacturas textiles del Estado, les granjeaba la última pena.[140] Poco después se contuvo la conversión de hombres libres al judaísmo por el amago de confiscación total de sus bienes.[141] Al propio tiempo, por ley penal (lb. ix) se convertía en crimen capital para cualquiera la consulta a un *haruspex, hariolus* o *mathematicus; sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*, dice el edicto.[142] Y, a pesar de la inmunidad de tal castigo generalmente concedida a los miembros del servicio imperial, los magos y adivinos descubiertos en aquellas filas fueron sometidos a tortura.[143]

Pero mientras así se armaba contra los paganos la divina condenación del paganismo, Constancio emprendía también dar aliento y expansión a los intereses cristianos; permiten apreciar el ánimo de su es-

[137] *Cod. Theod.* xvi. 10. 2 (341). Con motivo de ésta y otras leyes podemos recordar la saludable advertencia de Toutain, *Economic Life of the Ancient World*, p. 327: "El mero hecho de que tantas fuesen promulgadas, demuestra cuan ineficaces eran." Todo lo que con certeza cabe inferir de ellas es el espíritu y dirección de la política gubernamental.

[138] xvi. 10. 3, 4 y 6. [139] xvi. 9. 2 (339). [140] xvi. 8. 6 (339).

[141] xvi. 8. 7 (357). [142] ix. 16. 4 (357). [143] ix. 16. 6 (358).

fuerzo misionero una serie de edictos promulgados en su nombre. Así, en una especie de manifiesto dirigido al clero[144] declaró que ellos y sus esclavos quedaban exentos de toda nueva y especial leva, así como del cumplimiento de la onerosa obligación de albergar a funcionarios imperiales *(hospitalitas)*; también se les autorizaba a dirigir empresas de negocios para fines de subsistencia, libres de la *lustratio*, o impuesto sobre el negocio. En 349, todos los clérigos fueron declarados exentos de obligaciones curiales y otras; y sus hijos, a menos que estuviesen sometidos por su origen a los deberes curiales, debían ser clasificados como eclesiásticos;[145] cuatro años después, ellos y sus hijos fueron específicamente eximidos de cargas personales *(sordida et corporalia onera)* y del impuesto sobre negocios *(lustratio)* en lo tocante a provechos de refugios y talleres, basándolo en que tales instituciones eran útiles a los pobres. Esa indulgencia hacia la explotación de obreros fué extendida también a las mujeres, hijos y esclavos de ambos sexos de los clérigos en cuestión, y repetida en substancia tras un nuevo intervalo de cuatro años.[146] Hacia el mismo tiempo, Constancio concedió a los obispos acusados de crímenes el derecho a comparecer tan sólo ante sus pares, confiriendo así peligroso carácter a los tribunales eclesiásticos constantinianos.[147] La concesión de esas especiales inmunidades y privilegios no fué sino ávidamente aceptada; y, al parecer, el apetito creció con el alimento. Hacia el fin del reinado (359 ó 360), el emperador halló ante sí una demanda desenfrenada que le presentaba el sínodo eclesiástico de Aruminio, esto es, que los *iuga*, o unidades de tierra imponible, que pertenecieran a eclesiásticos, se viesen eximidos de obligaciones públicas. Tuvo el valor de rechazar esa pretensión descarada; pero confirmó la inmunidad de los negocios pequeños emprendidos por los clérigos para su sustento, ordenando que todos los demás fuesen puestos en la matrícula, o lista fiscal de negocios. El espíritu general de su política fué expresado en un último edicto (361), que eximía de obligaciones a los que se consagrasen a la "ley cristiana", esto es, a los monjes.[148]

Pero mientras Constancio de este modo profesaba querer ver en oración antes que en andanzas del trabajo la osatura y los nervios de la Nueva República, sus críticos prefirieron interpretar su política como deliberado intento de prostituir la Iglesia a sus propios sórdidos fines.

[144] xvi. 2. 8 (343).
[145] xvi. 2. 9.
[146] xvi. 2. 10 (353) y 14 (357).
[147] *xvi.* 2. 12 (355).
[148] xvi. 2. 16: "gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri".

Así, en un pasaje famoso,[149] Amiano Marcelino, firme y cuerdo pagano, declara que el emperador confundió la religión cristiana, sencilla y clara por naturaleza, con la superstición mujeril; y su texto puede ser aceptado, tanto por lo que toca a la legislación arriba revisada, como a su política específicamente eclesiástica. Porque como medio de reducir la Iglesia a condición de instrumento, Constancio añadió a aquella tosca y desmoralizadora protección el intento de complicar las "claras y sencillas verdades" antedichas con sutilezas sin duda propuestas en gran parte por Valente, el obispo arriano de Mursa, quien, habiendo ayudado con sus plegarias a ganar la batalla contra Magnencio, había sido aceptado por el emperador como su confidencial consejero en cosas espirituales. Tales sutilezas intentó Constancio imponer a la Iglesia; y no habiendo conseguido más que atizar la discordia, convocó sínodo tras sínodo en su empeño de verlas ratificadas, de suerte que el servicio imperial de transportes casi vino a desbaratarse en el arduo esfuerzo de conducir eclesiásticos disparados de un lado a otro por requerimiento del emperador.

En esos sínodos, Constancio asumió la posición imposible de obispo de los obispos, y, como antes hemos sugerido,[150] osadamente afirmó el principio más tarde llamado del derecho divino. Para hacer prosperar sus reclamaciones, acosó a sus oponentes del episcopado, y, en particular, sometió a intolerable presión al anciano Liberio, obispo de Roma; al fin su empeño tal vez hubiese podido triunfar, de no ocurrirle dar con el león en el camino.[151]

El espectáculo de *Athanasius contra mundum* excitó la generosa admiración de Gibbon, quien describe en detalle la resistencia de este bizarro soldado de la Iglesia a la intervención imperial, expuesto a la difamación y persecución, durante la cual sufrió no menos de cinco distintos períodos de destierro, bajo tres reyes sucesivos de la casa constantiniana. La fuerza de Atanasio era la del hombre de una sola idea; la defensa de la ortodoxia fué la inspiración de todos los trabajos de su vida. Y si es cierto que Nicea hizo echar dientes al cristianismo, es igualmente justo decir que, con Atanasio, demostró que podía morder la mano que lo sustentaba. Porque dado que los obispos católicos y arrianos, como individuos, fuesen tal vez igualmente capaces de condescendencia y de intransigencia, según vieran intereses promovidos o amagados, no cabe negar que en la posición ortodoxa representada por

149 xxi. 16. 18.

150 Véase el cap. v de esta obra, pp. 188 *s.*

151 Atanasio, elegido obispo de Alejandría, como sucesor de Alejandro, muerto el 18 de abril de 328.

Atanasio hubo un elemento de dureza que faltaba en el lado opuesto. Y cuando el espíritu de persecución invocado por Constancio contra el paganismo fué aplicado a la curación del "cisma" en la propia Iglesia, la ortodoxia nicena hubo de experimentar un trato que aún no había aprendido a esperar de manos de un emperador nominalmente cristiano. Como lo dijo el mismo Atanasio, "el estigma particular de la nueva herejía era la persecución".[152]

Entre los valedores del esfuerzo de Constancio para subvertir la posición trinitaria, vino a descubrir la ortodoxia dos grupos aliados y en parte cooperantes. Componían el primero los llamados anomeanos o arrianos radicales, quienes afirmaban que el Hijo era de esencia enteramente distinta de la del Padre, y el segundo, los homoyusianos semiarrianos, cuya posición difería de la de los homousianos, u ortodoxos, "en una sola *y*". Pero en esta sola *y*, como lo vió Atanasio, aparecía toda la diferencia entre la reivindicación por el evangelio de su propia finalidad y una teoría platónica de "participación", la cual, dejando indefinida la cuestión de "cuánto" se pareciese el Hijo al Padre, se hallaba expuesta a la posibilidad de otras innumerables "revelaciones" pasadas, presentes y venideras.

La especial contribución de Atanasio a la elucidación de los puntos filosóficos y teológicos en cuestión, deberá quedar reservada para más adecuado lugar en este libro.[153] Por ahora consideramos en él al hombre de acción que, en defensa de la que concebía ser la verdad espiritual, se opuso obstinadamente a las pretensiones de la corte arrianizante.[154] Atento a ese propósito, estaba dispuesto, en plena forma, a adoptar cualquiera de cuatro diferentes vías de acción. En primer lugar, no se cansaba jamás de recordar su autoridad plenipotenciaria, derivada del concilio ecuménico, como autor primero de la fórmula nicena. En segundo lugar, se dedicaba a movilizar todo posible defensor episcopal en defensa de dicha fórmula, especialmente en Roma, y así lo hizo durante su destierro en Tréveris, en todo el Occidente. En tercer lugar, multiplicaba el uso de la directa propaganda popular, de la que había de ser ejemplo un mensaje de pública protesta, escrito y difundido para su firma en Alejandría, en que se solicitada del emperador que desistiera de su programa antitrinitario "por amor de su alma inmortal". Finalmente, estaba pronto a sufrir el ultraje de su persona, como lo mostró en las diversas humillaciones que le fueron infligidas por su negativa a las demandas del emperador. Su concurso en la formación de una teoría de in-

[152] *Hist. Arian.*, 67 *ss.* [153] Véase el cap. x. [154] Atanasio, *Hist. Arian.*

dependencia eclesiástica, no fué menos importante. Repetidamente afirmó la impropiedad de la intervención imperial en los asuntos interiores de la Iglesia. "¿Cuándo", pregunta,[155] "recibió un juicio eclesiástico su validez del emperador? O, mejor, ¿cuándo ha sido su decreto reconocido por la Iglesia?" Además, protestó contra la arrogación por el poder imperial de autoridad alguna sobre la disciplina y organización eclesiásticas, y denunció los nombramientos episcopales de Constancio como obra del Anticristo.[156] Parece que ahí estuvo plenamente justificado, de resultar, en cualquier sentido, típica la elevación de Jorge de Capadocia a la sede de Alejandría.[157] En esos varios respectos, asentó la base de una teoría política específicamente cristiana.

La falta de espacio nos veda detallar el proceso de una lucha durante la cual el emperador, en su intento de escapar a la red que sobre él iba cerrándose, recurrió a los más asombrosos expedientes. Bastará observar que con sus actos acarreó el material para una crisis en las relaciones de Iglesia y Estado. En todas partes crecían las pruebas de venalidad en los altos puestos eclesiásticos. Y, en tanto, la extensa corrupción del servicio civil imperial, ya referida, iba siendo enfocada por la inspección de críticos vigilantes hasta llegar al escándalo del palacio, desde el cual los eunucos, específica importación bizantina del Oriente, ya, por vez primera en la historia romana, dictaban la política del imperio.

La política de Constancio lo fué de retirada de las dificultades del sistema constantiniano. No hubo formal repudio del cristianismo; todo lo contrario, como lo prueba el Código. Con todo, el romano "Dios supremo" que, bajo el padre, había asumido paulatinamente la traza de Jehová, se metamorfoseó imperceptiblemente, una vez más, en su ser antiguo. Pero el hecho de que Constancio siguiese siendo nominalmente pagano, añadió cierto sabor picante a la denuncia, hecha por Atanasio, del emperador como Anticristo, y prestó agudeza y aguijón a su ataque contra el régimen. Al mismo tiempo, sugirió Atanasio con meridiana claridad que era harto vano el intento, por parte del emperador, de escapar a las consecuencias del contantinianismo dentro de los límites formales de la cristiandad. Por lo tanto, la crisis provocada por Constancio resultó ser a un tiempo eclesiástica y política; o, planteándolo de otro modo, así como el constantinianismo había supuesto un casamiento de conveniencia entre el Estado y la Iglesia, así la vía de escape de sus anomalías parecía hallarse, para los dos, en el divorcio. De ser así, Ata-

[155] Ob. cit., 52. [156] Ob. cit., 74-5.
[157] Véase, en el cap. VII, p. 268, la evocación de ese extraordinario personaje.

nasio, en el propio momento en que el emperador había alcanzado una posición como de empate, halló al fin un campeón a la vez capaz y ansioso de vindicar su causa. Pero el vengador no había de surgir de las tiendas de Israel. Con carácter de renegado de la fe, Juliano, ciñéndose la diadema en París, llevó a cabo su embestida napoleónica a través del continente y hacia Constantinopla, sólo para encontrar, a su llegada, que su enemigo estaba ya agotado y muerto, mientras que la capital cristiana se preparaba a rendir la bienvenida regia al enemigo declarado del cristianismo.



VII

APOSTASÍA Y REACCIÓN

CON LA entrada de Juliano en Constantinopla (diciembre de 361), la filosofía, por segunda vez en la historia romana, asumió la púrpura imperial.[1] Hijo de Julio Constancio, que fuera hermano de Constantino el Grande, el nuevo emperador había nacido en la capital precisamente treinta años antes. A los seis años le había causado terrible conmoción el exterminio de su parentela en la matanza de rivales potenciales que marcó el acceso de los hijos de Constantino; sólo Juliano y su hermano mayor Galo se libraron de ella. A los trece años había sido relegado con Galo a la remota e inaccesible fortaleza de Macelo, en Capadocia, para pasar allí los siete años siguientes en estrecha reclusión, "apartado de todo estudio liberal y de toda libre conversación".[2] Pero el dinastismo, que de esta forma había agostado su infancia y adolescencia, debía determinar más tarde una extraña reversión de sus fortunas. Al morir Constantino, Constantino II, su hijo mayor, heredaba las Galias, España y Britania, mientras el más joven, Constante, recibía Italia, Iliria y el Africa como porción a él correspondiente del imperio. A los tres años, Constante había derribado a Constantino, y, dueño de sus dominios, se convertía en único Augusto de Occidente. (340). Diez años después, el propio Constante era asesinado por Magnencio, su caballerizo mayor. La usurpación de la púrpura por Magnencio, coincidente con el levantamiento de Vetranio en Panonia, obligó a Constancio, ya solo superviviente entre los hermanos y carente de heredero, a invocar la ayuda de sus primos, como debiese ser preservada la dinastía. Así, Galo, nombrado César, fué transferido súbitamente de la cárcel al trono (351); mientras que Juliano, mozo de veinte años, era enviado a la capital para recibir los honores, si no la consideración, de príncipe de

[1] Dessau. *I. L. S.*, 751: d. n. Fl. Cl. Iulianus dominus totius orbis filosofiae magister venerandus princeps piissimus imperator victoriosissimus Augustus. ὁ ἐκ φιλοσοφίας βασιλεύων... Φλ. Κλαυδ. Ιουλιανὸς ὁ μέγιστος καὶ θειότατος αὐτοκράτωρ.

[2] Juliano, 271 C (salvo donde se exprese de otro modo, las referencias son al texto de Teubner, ed. Hertlein, 1875).

la sangre. Galo, sin embargo, fué en breve depuesto y ejecutado por Constancio (354), en parte porque el derribo de Magnencio le había hecho superfluo, y en parte además por vicios temperamentales que le convertían, antes que en prestigio, en descrédito para la casa Flaviana. En tanto, dado que el emperador se hallaba entonces en Occidente, Juliano fué trasladado a Milán, y conservado bajo estricta vigilancia en la corte. Allí, empero, la amistad de la emperatriz Eusebia le valió un breve intermedio de libertad y felicidad: como resultado de las instancias de ella, se permitió al joven retirarse a estudiar en Atenas y Bitinia.[3] Mas las depredaciones de los germánicos pusieron fin en breve a su paz estudiosa; al año siguiente (355), fué arrancado a su retiro para que, en calidad de César, representase los intereses de la familia en las Galias.[4] Evidentemente, se aspiraba a que Juliano sirviese tan sólo de antifaz a la ineficiente, corrompida administración del prefecto pretoriano de Constancio; pero, estimulado por un ideal de servicio público desproporcionadísimo a los recursos de que disponía,[5] el tímido y desconfiado estudiante se reveló hombre de acción cuya destreza y empuje al limpiar el Occidente de bárbaros fueron sólo igualados por su solicitud hacia los provinciales de su jurisdicción, acosados y agobiados de tributos. La posición de colega y de suplente de protagonista, siempre difícil, para nadie podía serlo más que para Juliano en la Galia; y no es para asombrar que al proponerse Constancio debilitarle quitando de su alcance, salvo una poca tropa, las formaciones veteranas, estallase el motín que condujo a su aceptación de la diadema. En su declaración de emperador, Juliano obró movido por algo más que la protesta amargamente enconada contra la tiranía doméstica; aquélla le ponía al frente de un capital movimiento revolucionario, el más significado desde el levantamiento del propio Constantino. Pero, a diferencia del movimiento por Constantino encabezado, el de Juliano lo fué de reacción, con este santo y seña: *de Cristo a Platón.*

El empeño en que entraba Juliano era, en peculiar sentido, una empresa personal, sólo comprensible si no se pierde de vista ese carácter. A este propósito debemos advertir que estaba dotado el Apóstata de no escasa parte del genio hereditario de los segundos Flavianos. En su calidad de César en Galia, había desarrollado valores de estadista que acertaron a despertar, vívida, la memoria de los grandes hechos de su abuelo, Constancio Cloro, mientras que su labor de soldado no era in-

[3] Juliano, *Oratio*, iii, 118 C. [4] Amm. xv. 8. 1 *ss.*

[5] Juliano, 277 D y fragmento ζ'. Se le habían proporcionado exclusivamente 360 soldados, "¡que sólo sabían cómo rezar!"

digna del propio Constantino. La audacia e iniciativa que desplegó en todas sus campañas germánicas y en su marcha sobre Constantinopla, habían, sin duda, de revelarse fatal temeridad y locura durante la invasión de Mesopotamia. Pero allí Juliano no hizo sino pagar la pena de un fracaso de índole nunca por su tío experimentada; pues distinguió a Constantino, como fullero de la fortuna, una suerte que duró hasta el fin. Podemos añadir que, en su pasión de reformas y reglamentación, Juliano se pareció curiosamente a su tío; y si la causa a que se había consagrado era la opuesta a la de ése, desplegó con todo el mismo celo como misionero imperial. Por otra parte, es notorio que fué víctima de una obsesión, efecto, sin duda, de los sufrimientos experimentados bajo Constancio. Esos sufrimientos sirvieron para prender en él un odio ciego, no solamente hacia su primo, sino hacia su tío también, como causante, a su juicio, de las desdichas del imperio y de la dinastía. Los peligros a que se hallara expuesto, habían compelido a Juliano a esconder, con el mayor cuidado, sus sentimientos hacia su familia.[6] Metido en sí mismo, se había lanzado afanosamente a las delicias del estudio filosófico y literario que sus tutores le procuraban, y ese experimento ayudó a exaltar en él una romántica, casi quijotesca, pasión por lo antiguo, que luego se reveló en su ferviente, aunque obviamente académica, devoción del clasicismo, a la vez que en el anhelo de compasarse con el mayor tipo de excelencia suministrado por el mundo clásico. Pero, yendo a este logro, el efecto de agravios personales y particulares anduvo en mezcla con la consideración del bien público, y Juliano se consideró a sí mismo en un doble papel: el de restaurador predestinado de la *Romanitas*, y el de alumno del rey Helios, por cuyo brazo sería lavado de polución el hogar solariego: Orestes, por decirlo así, en la tragedia del Agamenón cristiano.[7]

Los juicios que sobre la fe cristiana formulaba Juliano estaban en gran parte influídos por su impresión acerca de Constantino. Muestra claramente cómo llegó a confundir los dos lo que dice del emperador en los *Césares*. En dicho ensayo estigmatiza el cristianismo como típica religión de escape, cuyo atractivo estaba en su ofrecimiento de una evasión de "la férrea ley de la justicia retributiva". Celebrado un concurso entre los emperadores deificados (incluyéndose entre ellos a Alejandro

[6] Amm. xxi. 2, esp. § 5.

[7] Sobre el místico fatalismo de Juliano, véase *Epigramas*, 6 (Bidez and Cumont, 170):

ὡς ἐθέλει τὸ φέρον σε φέρειν, φέρου· ἢν δ' ἀπειθήσῃς,
καὶ σαυτὸν βλάψεις, καὶ φέρον σε φέρει.

Sobre el concepto en que se tuvo de instrumento de la venganza divina, el 234 C (*Orat.* vii): τὴν προγονικὴν οἰκίαν ὡιδοῖ τῶν προγόνων ἀποκαθῆραι.

y César) para la atribución de un premio de excelencia, la recompensa es dada a Marco Aurelio, el rey filósofo. Los concursantes deberán separarse, y cada cual vivirá en lo futuro bajo la tutela de su deidad adecuada. Y ellos lo cumplen. Pero Constantino no sabe hallar entre los dioses su patrón. Al fin le ocurre dar con la *Lujuria* (Τρυφή), y se sienta junto a ella. Le acoge la Lujuria con tierno afecto, y habiéndole ataviado con bordada vestidura, lo presenta a la *Incontinencia* (Ἀσωτία). En aquel momento, el emperador distingue a Jesús, quien iba de un lado para otro, gritando: "Que el seductor, el asesino, el manchado por la polución del sacrilegio se acerque sin temor. Yo con esta agua le lavaré, y al instante quedará limpio." "Y, aunque de nuevo se haga culpable del mismo delito, dejaré que de tal sea limpiado con sólo darse en la cabeza y golpearse el pecho." "A él, añade Juliano, fué a reunirse gozosamente Constantino." "Con todo," concluye, "las deidades vengadoras castigaron tanto al emperador como a sus hijos, exigiéndoles compensación por su esparcimiento de la sangre familiar, hasta que Zeus, en su clemencia, les concedió tregua por amor de Claudio Gótico y Constancio Cloro." [8] Sería fuerte injusticia aceptar ese dicho como prueba del espíritu en que Constantino había, en realidad, abrazado el cristianismo, pero sí indica él diáfamente lo que pensaba Juliano sobre el particular. Para éste, Constantino era un renegado, el Marco Antonio de su edad dispuesto a venderse a la barbarie para complacer sus propios bárbaros instintos, y para ello buscó la autoridad necesaria en un evangelio promotor de ideales de piedad, amor y perdón en vez de la justicia, base de la clásica república. Pero, con la aceptación de ese evangelio, no había hecho sino plantar un mero "jardín de Adonis" que en breve debía marchitarse, porque sus raíces no penetraban en suelo de realidad.[9]

Mirándolo así, el advenimiento del cristianismo, lejos de anunciar una nueva aurora para la humanidad, representaba[10] solamente la última fase del interminable conflicto entre barbarie y civilización. En tal sentido, la fe tenía su historia natural, que podía retroceder hasta las leyes de Moisés, quien era *fons et origo* de la vida hebrea.[11] Pero si Juliano, como Maquiavelo, cita la actividad legislativa de Moisés como punto de partida del judaísmo, se toma además el trabajo de demostrar la in-

[8] 336 A y B. [9] 329 C y D.

[10] Se perdió el texto del formal ataque de Juliano contra el cristianismo *(In Galilaeos)*, pero lo reconstruyó Neumann con fragmentos integrados en la refutación de él por Cirilo de Alejandría. Fué ésta reimpresa en la edición Loeb de las obras de Juliano. En citas de aquélla, para su distinción de otras obras de Juliano, se empleará un asterisco.

[11] * 43 A; 253 B.

ferioridad de la ley mosaica con respecto a las establecidas por Licurgo, Solón y Rómulo, grandes legisladores de las clásicas Grecia y Roma. Por lo tanto, contrapone dondequiera ejemplos del discernimiento judío a otros, paralelos, grecorromanos, y afirma que, comparándolo a los inmensos logros de la *Romanitas*, lo alcanzado por los hebreos es despreciable.[12] Si algo prueba la historia, ello habrá de ser que los judíos son una raza abandonada por el favor divino y no, como ellos imaginan, los particulares favoritos de la deidad. Se han revelado deficientes en la cultura general, y está entretejida su historia de cautiverios sucesivos.[13]

Para Juliano, no obstante, la "supertición galilea" [14] no puede ni siquiera pretender representar lo más calificado del judaísmo. Porque, entre las dos vetas existentes en la tradición judía, la "Ley" y los "Profetas", escogió la postrera, esto es, la de quienes querían mejor innovar que conservar el código mosaico. Así, según él dice, "los galileos, como sanguijuelas, chuparon la peor sangre de aquellos orígenes, y dejaron la más pura" [15] "Siguieron deliberadamente a hombres que habían transgredido su propia ley y que pagaron adecuada pena por haber preferido vivir desafiando la ley y proclamando un nuevo y extraño evangelio." [16]

En tal espíritu, Juliano formula una más o menos comprensiva acusación contra la fe cristiana. Empieza negando la divinidad del Maestro como fábula que solo atrae la parte crédula, necia e infantil del espíritu.[17] Para él, Jesús de Nazaret, lejos de encarnar la final y plena expresión del Verbo, no es más que un labrador iliterato cuyas enseñanzas, enteramente faltas de verdad y belleza, pecan al mismo tiempo de débiles, ajenas al sentido práctico y socialmente subversivas.[18] A este propósito, denuncia el precepto: "Vende cuanto tuvieres" como consejo que, si se llevase a efecto, vendría a parar en la inmediata destrucción de cada Estado, cada comunidad, cada familia existentes en la tierra. El mismo trato que las pretensiones de Jesús a la divinidad merecen las de su supuesta revelación, que Juliano procede a desdorar como falsa y blasfema.[19] La razón, afirma, nos permite alcanzar de la divina esencia un conocimiento del todo independiente de Moisés, Jesús o Pablo.[20] Tal conocimiento depende finalmente de la providencia del Sumo Dios; pero mediante la actividad benéfica del rey Helios, el Sol intelectual, quien por acto crea-

12 ° 168; 171-94; 200 *ss.*, esp. 209-18; 235 B y C.

13 ° 209 D y E; 213 A; 218 B; 221 E.

14 380 D; δεισιδαιμονία.

15 ° 292 A.

16 432 D, ζῆν παρανόμως; varios ejemplos, como ° 351 (circuncisión abandonada), 354 (uso del pan sin levadura), etc.

17 ° 39 A y B; véase Ep. 79 (Bidez and Cumont, n. 90).

18 ° 191 D.

19 ° 49 A *ss.*; 94 A.

20 ° 52 B.

tivo, uno e idéntico, hace posibles visión y visibilidad (ὄψιν καὶ ὁρατόν), es traído a la comprensión de los humanos.[21]

A la luz de este conocimiento, las falacias del saber hebreocristiano resultan patentes. La más grave de ellas es la que se refiere a la Divinidad. Ésta tiene por fondo la concepción mosaica de Jehová, seccional o particularista, caprichoso, resentido, celoso, miope, esencialmente deidad de un pueblo primitivo e incivilizado.[22] Pero Juliano, aun siguiendo a Marción en su relieve de la incoherencia entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, no por eso deja de concluir que son uno solo y el mismo, pues la incoherencia es precisamente lo que caracteriza a un ser que así se manifiesta como *Voluntad* antes que como *Razón.* Se hallan estrechamente vinculados a estos errores los que se refieren a la materia y al origen del mal. Para el cristiano, como hemos visto,[23] el universo, como expresión de un propósito divino, sin linderos de ninguna especie de necesidad, es esencialmente bueno. Si, pues, existe el mal, ello será debido, no a ninguna inherente imperfección del cosmos, sino a alguna perversión de la mente y el corazón humanos.[24] Pero ello, arguye Juliano, viene a ser, o imputar falta de presciencia a Dios, o cargarle la responsabilidad del pecado y del sufrimiento. Por lo cual conduce a sus adversarios a la elección entre achacar al Creador impotencia o malignidad.

No debemos espaciarnos alrededor de estas críticas que, como será ya patente, en nada discrepan de las del sentido común clásico. Como tales, cabe remontar su ascendencia hasta Celso, cuyos argumentos fueron resumidos como sigue por un escritor moderno:[25]

> Celso consideraba el cristianismo como una doctrina que dotaba a una figura, indigna de tal honor, del antiguo y caduco mito de la deificación. Afirmaba que la idea de una redención acaeciendo en cierto período histórico, no armoniza con el amor divino a la justicia, que no cabría restringir a efecto tan limitado. A la teoría de salvación, oponía las inmutables, eternas leyes de la naturaleza, en los que el mal y el pecado, inherentes a la materia, tienen su lugar necesario; y no es el hombre en forma alguna la razón de ser del mundo. En su negación de la posición antropocéntrica del hombre y de la esencia antropomórfica de la divinidad, Celso fué casi un precursor del pensamiento moderno.

Y dice el mismo Celso:

21 133 *ss.* (*Orat.* iv).
22 * 86 A; 93 E; 94 A; 106 D; 148 B y C; 155 C y D; 168 B.
23 Cap. vi de esta obra.
24 * 49 A; 75 B; 86 A.
25 Negri, *Julian the Apostate* (trad. inglesa), vol. i, p. 293.

Dios está en el universo, y la Providencia jamás lo abandonó, y el universo no ha empeorado jamás. Dios, a través de todos los tiempos, jamás se retiró en sí mismo, ni se irritó jamás por causa de los hombres, como nunca le irritan los simios o las moscas. Y jamás amaga las cosas, determinado como está el hado específico de cada una.

Hemos dicho lo suficiente para indicar la naturaleza y el venero de la opinión de Juliano acerca de la doctrina de Cristo. El problema siguiente es el de determinar qué le merecía la vida cristiana. Convendrá recordar aquí que el propio cristianismo había dirigido un reto al clasicismo en su texto: *por sus frutos los conoceréis.* Juliano acepta ese reto.

Vosotros mismos [declara] debéis daros cuenta de lo muy distinto que resulta para la inteligencia un estudio de nuestros escritos en comparación con los vuestros. Por los vuestros nadie esperará conseguir excelencia, o aun ordinaria bondad; por los nuestros cualquier persona podrá mejorarse, aun si en buena parte le faltasen dotes naturales. Pero el que esté bien dotado por la naturaleza, y que además alcance a formarse en nuestra literatura, se convierte, de hecho, en don de los dioses a los hombres, ya prendiendo alguna centella del saber, ya inventando alguna especie de ordenación política, o derrotando vasto número de enemigos en el campo de batalla, o por sus dilatados viajes por tierra y mar, mostrándose en tal manera varón de molde heroico.[26] Considerad, pues, si no somos superiores a vosotros en todo respecto: conocimiento de las artes, sabiduría e inteligencia.[27]

Parecíale a Juliano que los cristianos, al repudiar la herencia del clasicismo, habían desperdiciado inestimables ventajas para abrazar una vida de autosacrificio, propia abnegación y mortificación de la carne: ideal de una mentalidad bárbara y servil que, a sus ojos, era adecuadamente simbolizada en el culto de su "dios ensangrentado y expirante". Y como la vocación del "judío crucificado" se extendía hasta incluir un ruedo cada vez más amplio de secuaces, los cristianos habían añadido, como objeto de adoración, "al primer cadáver multitud de otros cadáveres recientemente muertos".[28] Quedaba, empero, reservado al sofista Eunapio, amigo y contemporáneo del emperador, pronunciar el que tal vez fuera el más acerbo de todos los comentarios paganos a la devoción de los cristianos a santos y mártires de la fe. "Cabezas escabechadas y huesos mohosos", afirma, "tales han venido a ser los nuevos dioses del pueblo romano".[29] Pero si el dicho era suyo, el sentimiento era el de Juliano, pues con mezcla de pena y repugnancia veía a sus

[26] * 229 D y B. [27] * 295 C.

[28] * 335 B. A tal acusación, Agustín, entre otros, debía intentar responder. *De Civ. Dei*, viii, 26 y 27 (sobre hagiolatría).

[29] Eunapio. *Vita Aedesii.* Citada por Gibbon, cap. xxviii, p. 208.

compatriotas dejar de lado a los brillantes olímpicos para venerar a los que consideraba revuelta canalla de archicriminales y renegados, cabecillas del "ateísmo" cristiano. Igual objeción a lo que considera superstición degradante aparece en la pulla de que "la suma y substancia de su teología se reduce a estas dos cosas: silbar para alejar a los diablos y hacer la señal de la cruz sobre sus frentes".[30]

Entre las manifestaciones contemporáneas de la vida cristiana, ninguna, tal vez, excitó mayor atención que la del monastismo. Este movimiento, que ya había empezado a fines del tercer siglo, debía alcanzar ingentes proporciones durante el IV, estimulado sin duda en su crecimiento por el deseo de hombres graves de escapar al proyectado césaropapismo de la Nueva República. Inspirado por la pasión de la perfección cristiana, el monastismo cobró la forma de fuga del mundo, de renunciamiento a sus convenciones y obligaciones no menos que a sus seducciones y celadas; y los devotos se retiraban a las fragosidades del Egipto o los desiertos de la Siria, para abrazar la vida ermitaña, o entrar en comunidades cuyos miembros se sometían a un régimen de angosta disciplina según la "ley cristiana".[31]

El desenvolvimiento del monastismo dió inevitablemente lugar a extravagancias que eran sobre todo resultado del deseo de poner de manifiesto una conducta ejemplar. Principal entre ellas fué tal vez la tendencia al exhibicionismo, del que sigue siendo ejemplo clásico el proceder a lo Simeón Estilita, aunque conviene notar que Simeón pertenece a la patología del movimiento y que su carácter engreído difícilmente podrá ser considerado como típico. Otros recorrían los caminos con capa y cayado y, explotando la santidad que se les atribuía como exponentes de la "ley cristiana", se las daban de mendicantes testarudos, para hacer presa en los sentimentales y blandos de corazón; y eso cuando no se empleaban en otras más siniestras actividades, pues no tardó en patentizarse que en cualquier ataque de forajidos contra judíos o paganos, eran capitanes monjes zahareños de fieros ojos. Otras características de la profesión, si no perversas, no eran menos ofensivas. En tiempo de Teodosio, por ejemplo, se dijo que una colonia de ellos se había establecido en Capraria, y que aquélla, como el animal que ha dado su nombre a la isla, podía ser olida desde lejos. Pero mientras tales manifestaciones contribuían, sin duda, a desacreditar el movimiento, su verdadero peligro estribaba en su negación de los derechos de la organizada sociedad secular. Una formal afirmación de los emperadores Valentiniano y Valente

[30] *Ep.* 78 (Bidez and Cumont, nº 79), sin pág.
[31] Véanse, más adelante, las pp. 333-38.

acusa específicamente a los monjes de incívicos y, al paso les imputa al menos sospechas de hipocresía.[32] En este sentido, bien puede afirmarse que el monastismo encarnaba la versión siglo IV de la tradicional animosidad cristiana contra la *polis;* y aun Teodosio, con ser buen cristiano, confesó las dificultades que su existencia causaba al preguntar a Ambrosio: ¿Qué debo hacer con esos monjes fanáticos?

No es, pues, sorprendente que Juliano haya considerado el monastismo con la mayor aversión y que, al administrar sus reproches a los cínicos degenerados de su tiempo, los equiparara a aquellos exponentes profesionales de la "ley cristiana".

Hace tiempo [declara], dí en el modo de nombraros, pero ahora entiendo que voy a confiarlo a la escritura. A ciertos sectarios (solitarios y heréticos) aplican los impíos galileos la palabra. La mayor parte de esos son gentes que, con leve sacrificio personal, acumularon no poco, o mejor todo lo posible, de todo venero; sobre lo cual se aseguran honor, deferencia y adulaciones... Como ellos, abandonasteis vuestra patria para errar como vagabundos por la tierra, enfadosos e insolentes.[33]

A monjes y cínicos juntamente, el emperador significa que no hay atajo que lleve a la excelencia, y mucho menos porra en mano, dejándose crecer el pelo y desafiando las convenciones sociales. Ante unos y otros encumbra el antiguo ideal clásico de καλοκἀγαθία. "El comienzo de la verdadera sabiduría está en el conocimiento de sí mismo, su fin es el acercamiento al ideal." [34]

A pesar de toda su boga en el siglo IV, el monastismo siguió siendo manifestación un tanto desusada de la vida cristiana. Bastamente espontáneo en su origen y carácter, el movimiento atraía sobre todo a personas de sensibilidad aguda y temple particular; y aunque eclesiásticos como Atanasio lo considerasen favorablemente, se hallaba en gran parte fuera de la intervención de la autoridad eclesiástica. En tal sentido, contenía cierta verdad la acusación de Juliano, o sea que los monjes eran los cínicos del mundo cristiano. Con todo, una característica compartían monjes y cristianos ordinarios que, sin aspiración alguna a la perfección, se sometiesen a la enseñanza y disciplina de la Iglesia. Era ésta su repudiación común de la "razón", del conocimiento del mundo como medio de conocerse a sí mismo, duro núcleo intelectual que había dado carácter y consistencia a la vida clásica. Y, para Juliano, el des-

[32] *Cod. Theod.* xii. I. 63 (¿370? ¿o 373?): "quidam ignaviae sectatores, desertis civitatum muneribus, captant solitudines ac secreta et specie reliogionis cum coetibus monazonton congregantur".

[33] Juliano, 224 A y B: *ad Heraclium.*

[34] 225 D.

carte de la razón significaba el abandono de todo patrón objetivo, para un vivir basado en las fuerzas puramente subjetivas de impulso, emoción y sentimiento. En individuos como Constantino ello implicaba, como vimos, la devoción al vicio y a la lujuria. En comunidades, como la ciudad específicamente cristiana de Antioquía, rechazar la justicia clásica en favor de la licencia, el ideal de "como os venga en gana".[35] Y, en cada caso, subversión de la civilización por la barbarie.

Así contemplada, la Iglesia, encarnación de tales principios o de tal falta de principios, era para Juliano una mezcla de iniquidad y fraude organizados. Fraudulenta, en el sentido de que medraba gracias a la locura de los débiles y pueriles, a cuyas supersticiones servía con ritos desmoralizadores y degradantes. Inicua, por cuanto sus jefes, la mayor parte de los cuales eran ya para aquellos tiempos gentes instruídas, no podían menos de darse cuenta de su hipocresía y engaño. De los lobos con piel de oveja que deshonraron la Iglesia constantiniana, el más destacado fué sin duda Jorge de Capadocia, obispo arriano de Alejandría, y Juliano conocía su doble carácter de "impía criatura, reo de crímenes inexpiables" y de bibliófilo que había acumulado una de las más valiosas librerías en aquellos tiempos existentes. Jorge sistemáticamente explotaba su posición con fines mundanos y egoístas. Al fin, en nombre de Cristo, introdujo un ejército en Alejandría, se apoderó del templo del dios nacional Sárapis y lo despojó de sus tesoros y objetos de arte, tras lo cual fué atacado y linchado por el populacho pagano fuera de sí.[36] Juliano reprimendó a los alejandrinos en términos tan suaves, que dió la impresión de perdonar el crimen. Y, al mismo tiempo, hizo todo posible esfuerzo para recoger la colección de Jorge con destino a la biblioteca imperial.

La animosidad de Juliano, con todo, no se confinaba a hombres como Jorge: incluía a eclesiásticos como Atanasio, cuya testarudez facciosa era para aquél más nociva que la lujuria y vicios de su rival hereje. Amiano Marcelino, al referirse a Atanasio le estima "prelado altivo, de quien se decía que había cultivado las artes adivinas y agoreras, como también que estuvo entregado a otras prácticas ilícitas".[37] Para Juliano, el obispo de Alejandría representaba todo cuanto el cristianismo tenía

[35] 355: *Misopogon.*

[36] En cuanto al relato, con las circunstancias, véase a Bidez, *L' Empereur Julien*, p. 234.

[37] Amm. 7. 7 *ss.*: "Athanasium episcopum eo tempore apud Alexandriam ultra professionem altius se efferentem... Dicebatur enim fatidicarum sortium fidem quaeve augurales portenderent alites scientissime callens aliquotiens praedixisse futura". Ciertamente, debió de constituir un misterio para los paganos.

de censurable, y, en varias alusiones a él, el emperador casi agota el vocabulario de la vituperación helénica.[38] La actitud de Juliano era dictada por su impresión de que, si lo desrazonable era el sello del cristianismo, Atanasio en persona representaba el propio espíritu de la sinrazón. En un pasaje muy conocido, Amiano dice que el emperador censuraba a los cristianos por su disposición pendenciera; y, al mismo tiempo, insinua que el edicto de universal tolerancia debido a Juliano debió su inspiración a la maquiavélica esperanza de que, para destruir el cristianismo bastaba con dejar en libertad a los hermanos "pues sabía por experiencia que no hay fieras tan hostiles a la humandiad como unos cristianos hacia otros".[39]

Los paganos atribuían la tendencia disputadora de los cristianos en parte al *odium theologicum*, del tipo del que aparece en Tertuliano, en parte a la lucha por cargos y poder en una organización mundial que, para aquel entonces, distribuía los más ricos galardones de la tierra. La edad constantiniana suministró holgada prueba de ambas cosas. Ya nos hemos referido a las controversias que sacudieron el mundo romano en los cincuenta años que sucedieron al Concilio niceno.[40] Amiano se sirvió de ellas para ilustrar la pasión eclesiástica de forzar a conformidad con sus propios pensamientos.[41] En cuanto al acrecimiento de avaricia y ambición en la Iglesia, el mismo autor lo menciona repetidamente, y señala el contraste entre la conducta de los obispos metropolitanos y la de los provinciales, quienes no habían olvidado sus votos de humildad y pobreza.[42] Juliano estaba suficientemente familiarizado con estas particularidades, aunque no llegase a vivir para presenciar el escándalo del siglo, el público derramamiento de sangre que caracterizó la lucha, por la sede de Pedro, entre Dámaso y Ursino.[43] Tal fué el incidente que provocó la famosa ocurrencia de Pretextato, el prefecto urbano: Hacedme obispo de Roma, y me tenéis cristiano.

Pero mientras, con el desarrollo del eclesiastismo y del monastismo, copiosa cantidad de energía se desviaba hacia fines antipolíticos, o siquiera no políticos, los vanos esfuerzos del gobierno demostraron que el cristianismo, al menos en su forma ortodoxa, difícilmente podía ser inducido a tomar parte en el servicio del Estado. Juliano describe el

[38] 376 B y C; ὁ θεοῖς ἐχθρός, μαρός; 398 D; τολμηρότατός ἐπαρθεὶς θράσους; 435 B y C; πανοῦργος, πολυπράγμων, ἡ τοῦ δυσσεβοῦς αὐτοῦ διδασκαλείου μοχθηρία.

[39] Amm. xxii. 5. 3-4; véase xxvii. 9. 9: "Christianorum iurgia."

[40] Cap. VI, pp. 231 *ss.*

[41] xxi. 16. 18: "ritum omnem ad suum trahere... arbitrium".

[42] xxvii. 3. 14-15.

[43] xxvii. 3. 12 *ss.* (367). Para detalles véase a Duchesne, ii. pp. 455-8.

intento de su primo al imponer un formar arrianismo a la Iglesia.[44] "Muchos fueron encarcelados, perseguidos y conducidos al destierro. Tropas enteras de los llamados heréticos sufrieron muerte... En Paflagonia, Bitinia, Galicia y otras muchas provincias, ciudades y aldeas fueron enteramente destruídas." Hechos como éstos bastaban para convencer a Juliano de que el imperio había cobijado en su seno un vampiro, el cristianismo, que, de no ser prontamente extirpado, le agotaría la sangre. Semejante convicción determinó el ánimo y objeto de la reacción por él encabezada.

Con el retorno al helenismo bajo Juliano, la rueda del destino cerraba la vuelta entera. Partiendo del platónico monoteísmo solar de sus antepasados,[45] Constantino se había identificado con el cristianismo, sólo para darse cuenta en sus últimos años de que en la Iglesia había hallado, por decirlo así, la horma de su zapato. Bajo sus dos sucesores, Constancio y Juliano, a medida que la lógica de la situación se hacía patente, se produjeron esfuerzos cada vez más desesperados para rehuir las consecuencias del ajuste de Constantino: hijo y sobrino participaron en ellos. Pero al paso que bajo el primero se había tratado de un gradual retroceso del sistema, bajo el segundo se lanzó el ánimo a una abrupta y violenta revuelta contra él. Bajo Constancio, sin específica desautorización de las formas cristianas, no había cesado el intento de emascular el credo niceno, acompañado por el vigoroso ensayo de erigir una iglesia oficial arriana. Como se ha visto,[46] este programa, al crear intolerables tensiones en el cuerpo político, se frustró a sí mismo, abriendo así la senda a Juliano. Con el Apóstata vino el abierto y declarado repudio del constantinianismo (único posible medio de librar el imperio de las ambigüedades sociales y morales debidas al reconocimiento de la fe de Cristo), y, a la vez, la formal restauración del paganismo como base de una *polis* rehabilitada, en que el sentimiento de "religión" sería, naturalmente, expresado como una de tantas funciones de la vida política organizada. El movimiento era, en general, de "revelación" a "razón". Esto es, acreditaba la vuelta al espíritu y método de la *scientia* clásica que en otra parte intentamos describir.[47] Lo que ello reclamaba como condición de la sabiduría no era un nuevo nacimiento espiritual, antes

[44] 436 A.

[45] "Platónico", según lo señala Cumont *(Théologie Solaire)*, porque había substituído la idea de divina inmanencia por la de trascendencia. La doctrina de inmanencia que caracterizó anteriores formas de teología solar, había sido originariamente derivada de los estoicos.

[46] Véase el cap. VI.

[47] Véase el cap. IV.

bien unas percepciones agudizadas que permitirían el conocimiento de la "naturaleza" o mundo físico. Por encima y más allá de este elemento, contenía otros, distintivamente platónicos. Vimos como, en la tradición clásica, muchos espíritus eran agnósticos en su "física" o, por examen crítico de su instrumento de conocimiento, habían venido a desconfiar de la validez de sus hallazgos. Efecto de ello, habían caído en escepticismo cabal, o se habían detenido de pronto en una zona humanista a lo Cicerón.[48] Pero Juliano aceptaba sin reserva las pretensiones platónicas y descubría en las Ideas la verdadera objetividad y universalidad por los hombres anhelada. Para él consistía el problema, sencillamente, en la aprehensión de dichas ideas como pista de la verdadera y final ciencia de la naturaleza y del hombre. Además, no intimidado por el fracaso de cuantos le habían precedido, emprendió aplicar tal ciencia en un postrer esfuerzo heroico que curase la dolencia de la sociedad, en lo que asumía el papel de médico de ella, inherente al del típico filósofo-rey para anunciar el advenimiento de una nueva y mejor aurora de la *Romanitas*.

Cabe conceder que la obra de Juliano añade poco o nada a nuestro conocimiento del pensamiento platónico. En su caso, lo interesante es exclusivamente el esfuerzo para relacionarlo con los problemas de su día. No podremos seguir al emperador en su penoso y hastioso intento de adoptar a su plan los dioses del politeísmo mediterráneo, aunque ello, como se verá, tiene su importancia como base del posible sincretismo político y moral por él contemplado. Bastará notar que ocupaba la posición central el Rey Helios, señor del orden ideal y primer agente, pues, en la creación del mundo físico: con él eran identificados Zeus, Mitras y Horus. Bajo Helios, ministra de él, aparece la Mater Deorum, con quien se halla asociada Athené Pronoia o Prometheia, causante de la inteligencia práctica y las artes creadoras, especialmente la que mantiene la asociación política (ἡ πολιτικὴ κοινωνία), y, como tal, hija de Zeus-Helios, nacida de él "entera de entero".[49] Apolo, autor de la iluminación, y Dionisos-Osiris-Sárapis, principio de división y de individuación, son sus hijos. Análogamente hallamos a Afrodita, "causa secundaria" que con el rey Helios opera en la interminable generación de las criaturas vivientes (ἡ ἀειγενεσία τῶν ζώων), mientras que, como preservador de ellas, Asclepios halla lugar adecuado en el panteón.[50] Así desarrolla Juliano los elementos de una nueva teogonía hesiódica, jerarquía de seres divinos "derivados" por emanación del supremo Dios,

48 Véase el cap. II de esta obra, p. 49.

49 149 B: ὅλη ἐξ ὅλου.

50 Véase esp. *Oratio*, iv, "Al Rey Helios", y *Oratio*, v, "A la Madre de los Dioses".

medio de enlace del mundo inteligible y el sensible: de un autoprincipio de unidad (αὐθυπόστατος) deriva el múltiple mundo fenomenal, cuyas entidades individuales sólo adquieren realidad y significación en cuanto las comprenda el Uno preexistente e inteligible.[51]

De esta confesión de fe obtenemos, notorios, dos hechos fundamentales. En primer lugar, la Idea es hipostatizada, esto es, revestida del carácter de ser; en segundo lugar, se la considera como causa. "Afirmamos", declara, "tanto la existencia de la materia como la de la forma incorporada en la materia, o forma material. Pero si no existiese algo más elevado que esos dos principios, el movimiento espontáneo y el azar los hubieran juntado.[52] Juliano ofrece aquí la usual objeción idealista a la teoría de la generación mecánica o automática. Al considerar el mundo de los cuerpos (σώματα) como de "compuestos" de forma y materia, supone que materia es principio negativo o pasivo; forma, principio activo o dinámico. Partiendo de ello arguye que, dado que deben existir razones y causas (λόγοι καὶ αἰτίαι) para las formas materiales, y estas razones y causas deben ser materiales (ἔνυλοι αἰτίαι), así, para las causas materiales, deben existir causas de naturaleza inmaterial (αἰτίαι ἄϋλοι), hasta que, en orden ascendente, llega al tercer creador, al que llama "causa enteramente inmaterial" (αἴτιος παντελῶς ἄυλος). En otras palabras: que pide a su lector que acepte la existencia de una jerarquía de substancias y fuerzas que culminan en Helios, el Sol Intelectual, quien, como fundamental y final en su naturaleza, (ἡ τελευταια φύσις), contiene en sí mismo los varios patrones de las "formas materiales", como también la "vinculada cadena de la causación", y, gracias a su superabundancia de poder generativo, baja del estrellado empíreo hasta la tierra en su misión creadora.[53]

La noción de la forma como esencia y causa, es, claro está, lugar común del idealismo platónico. Tal cual la aplica Juliano a la ciencia del hombre y la sociedad, rinde conclusiones de considerable interés. En esta ocasión podemos notar lo que nos dice sobre la naturaleza humana. "¿Por qué", pregunta, "hay tantas clases de criaturas? ¿De qué proceden macho y hembra? ¿De qué la diferenciación de cosas en tipos según sus especies, a menos que existan formas preestablecidas y preexistentes que sirvan de patrones y causas?"[54] En esa doctrina halla el secreto del carácter racial y del genio.[55] "Decidme", interroga, repro-

[51] 139 B: ἓν παντελῶς τὸ νοητὸν ἀεὶ προϋπάρχον, τὰ δὲ πάντα ὁμοῦ συνειληφὸς ἐν τῷ ἑνί.

[52] 162 A: *Mater Deorum.*

[53] 161 D.

[54] 162 D, 163.

[55] 134 D *ss.*: *In Galileos.*

duciendo el interrogante al que Hipócrates había intentado responder con anterioridad de siete centurias, "¿por qué celtas y germanos son fieros, pero los griegos y romanos, por lo común, dispuestos a vida humana y civilizada, aunque firmes y guerreros a la vez? ¿Por qué son los egipcios más inteligentes y expertos en habilidad técnica, los sirios pacíficos y lujuriosos, combinando alta inteligencia y pronta percepción con el temple violento y la vanidad? Si alguien no discerniere razón para esas diferencias raciales (ἡ ἐν τοῖς ἔθνεσι διαφορά), y afirmarse que todo ello ocurre por propio albedrío ¿cómo podrá creer todavía que el universo está sometido a la administración providencial?... En cuanto a las leyes humanas, es evidente que éstas han sido determinadas por la naturaleza del hombre de acuerdo con sus demandas. Como regla general, las leyes son humanas y civilizadas (πολιτικοὶ καὶ φιλάνθρωποι) donde el espíritu de humanidad (φιλανθρωπία) ha sido cultivada. De otro modo, son brutales y salvajes. Y los legisladores, por su disciplina, añadieron poco a las aptitudes nativas de los hombres".[56] "¡Cuán enteramente distintos", añade, "los cuerpos de germanos y escitas de los de libios y etiópicos! Seguramente esta diferencia no es imputable a un huero *fiat*, sino que el clima y la tierra obran juntamente con los dioses para determinar aun el color.[57] Ello, a ser cierto, parecería limitar las posibilidades de asimilación en la imperial caldera aleadora. "Con pocas excepciones", dice, "no encontraréis miembros de las razas occidentales inclinados a la filosofía, las matemáticas y otros empeños semejantes, a pesar del hecho de haber establecido desde largo tiempo su dominación sobre ellos el Imperio Romano".[58]

La presunta existencia de "tipos raciales" sugiere a Juliano verdades de vasta significación, según él atestiguadas por la experiencia, y relativas a la naturaleza y actividad de Dios.[59] Porque el paso que el creador o demiurgo es padre común y rey universal, cierto es también que asignó funciones específicas a varias deidades subordinadas, cada una de las cuales obra de acuerdo con su carácter particular. Así, mientras en el Padre todas las cosas son perfectas y todas ellas una sola, las diversas características que distinguen a sus subordinados bien podrían hacer que Ares dominara los pueblos combatientes, Athené los prudentes a la vez que guerreros, Hermes los más inteligentes que belicosos; en una palabra, que las principales características de cada pueblo fuesen los del dios o dioses que los determinaran.[60] Esa explicación sirve también para ex-

[56] * 116 A y B; 131 B y C. [57] * 143 D. [58] * 131 C.
[59] * 115 E. [60] * 115 D y E; 143 B.

plicar la persistencia de las características raciales. "Porque así como las características de cualquier planta se transmiten normalmente por largo tiempo, y cada sucesiva generación se parece a la precedente, también entre los seres humanos se guardará ordinariamente estrecha semejanza con los antepasados." [61] Juliano mueve este pensamiento a su conclusión lógica. "¿Podremos suponer", pregunta, "que no exista alguna marca o signo indeleblemente grabado en los espíritus de los hombres, que indique esmeradamente su descendencia y por legítima la vindique?" [62] "Cuando un hombre tuvo progenitores virtuosos y se parece a ellos, se le puede llamar con confianza noblemente nacido." [63]

En esa teoría de la naturaleza humana, halla Juliano la base para una ética en que la felicidad o el *summum bonum* se identifica con la realización "de lo más noble y mejor en nosotros, esto es, la vida de razón".[64] Tal estima ser la única vía de escape de la subhumana vida de los sentidos que la humanidad comparte con el animal. Rinde, en efecto, tributo a las virtudes tradicionales de la antigüedad y, en larga lista de estas, incluye la libertad, independencia, justicia, templanza, así como la disposición a no obrar nunca al azar.[65] A ellas añade el juicio práctico (φρόνησις), cualidad que nos induce a resistir, a someternos o a cooperar con las circunstancias.[66] Con tal motivo cita las *Leyes* de Platón al efecto de que "Dios gobierna todas las cosas; y, con Dios, la suerte y la oportunidad (τύχη καὶ καιρὸς) gobiernan los negocios humanos, pero existe la menos dura perspectiva de que el arte deba ir con ellos y ser su asociado".[67] Para Juliano, no obstante, la perfección de la virtud no puede en este punto suspenderse, antes debe incluir como último objetivo el conocimiento de la naturaleza divina. Y ya que, en último análisis esta es cuestión de percepción interior o intuición, será sólo accesible al de corazón puro. Ello pone de relieve la importancia del ascetismo, y la vida se resuelve en un continuo esfuerzo de purgación. Por tanto, mientras σωφροσύνη, el clásico principio del dominio de sí mismo todavía permanece, cederá la primacía en la jerarquía de virtudes a la piedad o santidad (εὐλάβεια, εὐσέβεια), cualidad estrechamente afín al sentido cristiano de la dependencia de Dios. Resultado de ello es sobrepreciar el deseo de castidad personal como condición previa del logro cabal.[68]

Lo que es fundamento para el individuo, es, al mismo tiempo, fun-

[61] 348 B y C. [62] 81 D. [63] 83 A y B.
[64] 194 D. [65] 202 A. [66] 255 A.
[67] 257 D. [68] 293 A.

damento para la ética social. Porque, siendo la "razón incorpórea"[69] común por su misma naturaleza, no podrá surgir conflicto entre las demandas del bien individual y las del social. En otras palabras, el hombre *qua* hombre es animal comunero y político.[70] Como tal, sus obligaciones se resumen en la palabra "filantropía" (φιλανθρωπία), y, a la luz de ella, "cada mendigo en la calle es un insulto a los dioses".[71] La "razón incorpórea", de esta forma propuesta como base para la solidaridad común y política, sirve también para cimentar la solidaridad del género humano. Porque así como el espíritu de grupo o nacional halla su expresión en la *polis*, así el espíritu de la humanidad en su conjunto se engloba en el sistema imperial, cuya "forma" exhibe un grado relativamente mayor de universalidad. En la celeste jerarquía, los dioses políticos (locales) y nacionales, al paso que representantes de la vida colectiva de comunidades autónomas, hallarán, al mismo tiempo, un puesto como deidades departamentales, funcionales, en el panteón imperial presidido por el rey Helios, divino soberano del imperio universal. Así, en el monoteísmo solar, Juliano halla la base para un sincretismo grandioso que ha de incluir a Jehová mismo, como él se decida a entrar.

En ese "entrenamiento" moral y político, la obtención de un grado, aun mediano, de excelencia, requiere el ejercicio de todas las facultades; por lo que toca a la perfección de la virtud, la labor es verdaderamente hercúlea. Pero el premio, en correspondencia, vale la pena: nada menos, en efecto, que una apoteosis hercúlea, o condicional. A Juliano le obsesionan los problemas y obligaciones del mundo. Considerándolo así, su ensayo sobre los *Césares* ha de ser juzgado, no como mero juego de ingenio, sino mejor como sinopsis y crítica de varios posibles ideales de virtud imperial. De ese modo, no es para asombrar que, entre los reyes de los hombres, Alejandro y César, Octavio, Trajano y Constantino no alcancen a la ideal medida, y sí sólo Marco, a la altura de todos los requerimientos, pues en su conducta pública y privada, siempre fué su objeto "imitar a los dioses".[72] La obligación de imitarles cae con más pesadumbre sobre quienes presumen del derecho de gobernar a sus semejantes. "Aun siendo el príncipe por naturaleza humano, deberá resolverse a convertirse en divino y en semidiós, proscribiendo de su espíritu cuanto sea abrutado y mortal, salvo lo requerido para administrar sus necesidades corporales."[73]

De esta forma, el patrón de la monarquía platónica constituye a la

[69] 182 D: ἀσώματος λόγος.
[70] 201 C: κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον.
[71] 289, 291, 292. [72] 333 C. [73] *Ad Themist. Philos.* 259 A-B.

vez un modelo y una advertencia para los reyes.[74] En el segundo de dos panegíricos (u oficialmente entendidos como tales) de Constancio, Juliano trata de las cualidades físicas, morales e intelectuales requeridas por parte del gobernante, preocupándose apenas de una aplicación convencional de sus ideas al soberano que motivaba su discurso.[75] Parafrasea a Platón al exponer que el hombre (y particularmente el rey) mejor equipado para la vida, es el que se refiere a Dios para cuanto concierne a su felicidad, sin contar con los hombres, cuyas acciones, buenas o malas, probablemente le desviarían de su propósito.

> Pero cuando Platón dice "fíe en sí mismo", es evidente que no se refiere a su físico, sus recursos, su cuna o sus antepasados. Sin duda esas cosas le pertenecen, pero no son el hombre mismo. Su verdadera identidad está en su mente e inteligencia, esto es, en el Dios íntimo.[76]
>
> Es esta virtud inicial (divinamente implantada) la que permite exhibir las cualidades mediante las cuales el soberano se distingue del tirano vulgar, convirtiéndole en salvador y protector del Estado, recio custodio de las leyes existentes, superior como arquitecto político, calificado para extinguir las disensiones civiles, la moral dañada, el lujo y el vicio. Él sabrá escoger y educar una aristocracia que le asista en la administración. Con respecto al pueblo, recompensará convenientemente a los labradores por sus servicios, y, al paso que atienda las necesidades físicas del proletariado urbano, sobrá tener a raya al mismo tiempo su impudencia y su ociosidad.[77]

Por ventura para el juvenil panegirista, las convenciones del género que empleaba lo hacían medio adecuado para la expresión de un secreto y vedado paganismo. Porque con espíritu enteramente pagano, en su *Primer Panegírico*, vino Juliano a tratar el tema de la educación de la realeza, y, sin la menor referencia a la formación cristiana del emperador, le representó como dechado de virtud secular, determinado por el concierto de buena crianza y disciplina impuesta, según la fórmula autorizada de la ciencia idealista.

Atendiendo a los resultados de este análisis, es posible apreciar más exactamente el espíritu de la apostasía de Juliano, así como cotizar sus proyectos de purgación y reforma. Anunciado como regreso al liberalismo de Constancio Cloro, el programa de Juliano era en realidad revolucionario en cuanto comprendía el deliberado propósito de platonizar el Estado. Mirándolo así, podemos estimar en su propio valor ciertos

[74] *Oratio*, ii, 49-50.

[75] Bidez, en *L'Empereur Julien*, p. 175, nota agudamente: "La realeza filosófica que el César describe con tal entusiasmo, no es más que el ideal de gobierno que un día querrá por sí mismo realizar."

[76] 68 C y D.

[77] 88 *ss.*, 91-2.

ademanes corteses de Juliano hacia el más antiguo republicanismo, tales como, por ejemplo, su propuesta inadmisión de la diadema con el título de *dominus*[78] o su reprimenda a los cónsules que se precipitaron a rendirle el acostumbrado saludo de Año Nuevo, empleando en ella una afectación de *civilitas* que, en aquellas circunstancias, era poco menos que inane.[79] De menor momento aún, si cabe, fué el llamado a la opinión pública, con que inauguró su régimen, en una serie de manifiestos dirigidos a comunidades históricas cuya aprobación era tan huera de sentido como su propia posición política en el siglo IV. Porque, como se ha visto, Juliano no era liberal. Y toda su pedantería no acertaba a disimular la verdad de que no se proponía restaurar la libertad de Augusto ni un ápice más allá del humanismo ciceroniano que fué su fundamento. Pero si no creía en las antiguas libertades, mucho menos era adicto de la nueva. No hay que suponer, pues, que, al dar nueva fuerza al edicto de tolerancia, tuviera mayor intención de separar a Iglesia y Estado que el propio Constantino cuando lo promulgó. En el caso de Juliano, como en el de Constantino, se trataba de un paso necesario para asegurar el predominio de sus principios particulares.[80] En ese espíritu, sin duda, legisló para evitar cualquier intervención en ceremonias y ritos paganos, así como para suministrar dotaciones para el sacerdocio pagano mantenido por el Estado. De igual modo, extinguió los tumultos de Alejandría, provocados por el resentimiento de la facción atanasiana ante la designación de Jorge de Capadocia, y ello por métodos análogos a los que Constantino había empleado contra los *circumcelliones* africanos, metiéndose, pues, en lo que fácilmente hubiera podido desencadenar los horrores de la guerra civil.[81] Finalmente, no ha faltado quien sugiriese que su proyectada restauración del templo de Jerusalén debía contrarrestar la erección por Constantino de la iglesia del Santo Sepulcro, y que la había concebido, precisamente, en igual espíritu.[82] Y en verdad podría decirse que la política de Juliano se modeló sobre la de aquel predecesor suyo, cuyas acciones cuidó, con servil imitación, de invertir.

Afirmar esto sin atenuaciones, sería, sin embargo, ignorar ciertos elementos positivos y saludables de la *Pax Iuliana*. Fué quizá el más destacado de ellos la vuelta a la justicia "republicana". No hay que decir que ello no se extendió a la eliminación de la burocracia imperial: proyecto no menos excluído por la lógica de los acaecimientos desde Dio-

78 343 C y D.
79 Amm. xxii. 7. 1-2.
80 *Ib.* 5. 2.
81 *Ib.* 11. 11; véase Juliano, *Ep.* 10.
82 Amm. xxiii. 1. 2.: "imperii sui memoriam magnitudine operum gestioens propagare".

cleciano y Constantino que por la del platonismo en favor. Como buen platónico, Juliano debía de creer en la especialización de funciones en el cuerpo político. Sus esfuerzos, pues, se dirigieron a la racionalización del sistema existente y, en particular, a la destrucción del parasitarismo allí cobijado. Con tal fin en su mente, invocó penosas sanciones, acostumbradas en su época y autorizadas, si es lícito expresarse así, por el mismo Platón. Así, mientras simplificaba el procedimiento por su permiso a los gobernadores provinciales de delegar en los subordinados casos de menor importancia,[83] intentaba también facilitar la rápida decisión de los litigios por su prohibición de los métodos dilatorios de litigantes y abogados.[84] Por otra parte, autorizó la inflicción de tortura a los asesores fiscales convictos de fraude.[85] y, para frenar abusos en el servicio de transportes, retiró a presidentes y vicarios provinciales el privilegio de expedir licencias, limitando el derecho a los virreyes *(praefecti praetorio)*, a quienes, a la vez, impuso rígidas restricciones en lo tocante a su uso.[86] Vedó también el empleo de vehículos públicos para la conducción de bienes particulares, como, en ciertas áreas, por completo, la requisición de transporte de que hacían objeto a la *plebs rustica* funcionarios públicos.[87]

La represión de prácticas corrompidas de la burocracia, con todo, no era sino un aspecto de un programa más vasto, mirando a la rehabilitación municipal. Porque aunque los deprimidos *curiales* del bajo imperio a duras penas retuviesen algo de sus prototipos de la república ideal, eran todavía, para Juliano, el principal apoyo de la *Romanitas*. Cuidó, pues, de mejorar su suerte, principalmente igualando y moderando la pesadumbre fiscal bajo la cual zozobraban. Sin su aprobación específica, no se les debía obligar a nuevos impuestos.[88] Los ricos serían obligados a pagar la parte de tasas que les correspondía. Quedaba prohibida la connivencia entre ellos y los recaudadores imperiales; y toda persona se veía sometida a obligaciones públicas por las tierras en su posesión; los pactos implicando enajenación de propiedad a base de exención de impuestos, eran declarados ilegales.[89] Por otra parte, se intentó proteger a los pequeños propietarios contra las exacciones indebidas.[90] Vimos ya el crecimiento, bajo los primeros flavianos, de un dilatado sistema de privilegio, principalmente en favor de los cristianos.

[83] *Cod. Theod.* i. 16. 8 (362).
[84] ii. 5. 2 (362): "studio protrahendae disceptationis".
[85] viii. 1. 6 (362).
[86] viii. 5. 12 y 13 (362).
[87] viii. 5. 15 y 16 (363).
[88] xi. 16. 10 (362).
[89] xi. 3. 3 (363).
[90] xii. 1. 50; xiii. 1. 4 (362).

Lejos de abolir ese principio vicioso, Juliano confirió, en substancia, a los sacerdotes paganos todo lo que había quitado a los de Cristo.[91] En los servicios de los cuarteles imperiales limitó el número de los *domestici* y *protectores* con derecho a recibir remuneraciones de la bolsa pública;[92] pero modificó las condiciones bajo las cuales el agente imperial o miembro del secretariado alcanzaba a obtener exención de las obligaciones curiales hereditarias;[93] en tanto que, como estímulo al fomento de la progenie entre los *municipales*, concedió, curiosamente "honorable exención" del deber curial a los padres de trece hijos.[94] Las inmunidades concedidas a maestros y profesores de literatura favorecieron también a los médicos.[95] Así Juliano se limitó a reemplazar una clase aventajada de la comunidad por otras tales. Mas hizo cuanto pudo para asegurarles justicia a los provinciales, y, en todo lo posible, aligeró la carga fiscal intolerable.[96] De todas formas, en ello mantuvo y aun extendió el principio de protección, revelándose en ello, a la vez, discípulo de Platón e hijo de su época.[97] Por tanto, fuera vano buscar, a consecuencia de sus empeños, signo alguno de aumento de libertad o flexibilidad en las humanas relaciones.

Para Juliano, como para sus inmediatos precedesores, la cuestión de importancia suma, era, harto más que la económica o la social, la eclesiástica. Como buen platónico, abrigaba la firme convicción de que la "religión" era el áncora salvadora de la vida política; y atribuía a la adopción del cristianismo el falso ideal de las humanas relaciones que había prevalecido en el imperio constantiniano. "Más encarecidamente que cualquier otra cosa", manifiesta, "detesto la innovación, especialmente en lo que a los dioses se refiere, y sostengo que debiéramos mantener intactas las leyes heredadas del pasado, pues es notorio que fueron dádiva de los dioses.[98] En tal espíritu emprendió separar del Estado, y si fuese posible destruirla, la Iglesia constantiniana. Pero en su trato con particulares cristianos y con la Iglesia como cuerpo, no es exagerado decir que, al repudiar como bárbaros los métodos rigurosos e indistintos de Constancio, introdujo una nueva fase del secular conflicto entre cristianismo y clasicismo. En ella, la acometida principal iba enderezada no tanto contra los creyentes particulares como contra la corporación eclesiástica, considerada principal instrumento de corrupción intelec-

[91] Juliano, 430 C; véase *Cod. Theod.* xii. 1. 50.
[92] *Cod. Theod.* vi. 24. 1 (362). [93] vi. 26. 1 (362) y 27. 2 (363).
[94] xii. 1. 55 (363). [95] xiii. 3. 3 (362). [96] Eutrop. x. 16.
[97] *Cod. Theod.* iii. 1. 3 (362); 13. 2; xiv. 4. 3 (363).
[98] 453 B.

tual y moral, obstáculo el más importante a la reafirmación de la paz y justicia sociales.

Concebido el problema como "político", por medios esencialmente políticos había que resolverle. Ello suponía, naturalmente, inmediata cancelación de inmunidades y exenciones prodigadas por anteriores soberanos a la Iglesia, junto con la devolución a municipalidades de la propiedad pública (templos, etc.) que "durante las recientes perturbaciones pasaron a manos privadas, debiendo ser dicha propiedad desarrendada mediante su justa valoración".[99] También incluía el edicto general de tolerancia, fuese ello o no movido por la esperanza de que "puesto que la libertad servía para fomentar sus disensiones, ya no debería temer por más tiempo el gobierno la unanimidad del populacho cristiano". Tales medidas fueron subsidiarias de la imposición a los sectarios de una *Pax Iuliana* la cual, mientras les garantizaba verse libres de molestias a manos de sus enemigos, emprendía también mitigar la violencia y desorden (ἀκοσμία) que entre ellos mismos prevaleciese.

Por el cielo [asegura Juliano], que no quiero que los galileos sean muertos, azotados o de otra forma injuriados contra ley.[100]

Por la razón debemos persuadir e instruir a los hombres, no por golpes, insultos o violencia física. Por lo tanto reitero mi orden a todos los verdaderos creyentes de que no dañen a las comunidades galileas, ni levanten mano o dirijan insultos contra ellas. Quienes yerran en materias de grave importancia merecen piedad, no el odio; y así como la religión es el mayor de todos los bienes, así la irreligión es el peor de los males. Y esta es la situación de los que abandonaron a los dioses para adorar cadáveres y reliquias.[101]

Por otra parte, Juliano castigó a la rica congregación arriana de Edosa por haber atacado a los valentinianos: sus bienes fueron confiscados "para que la pobreza les enseñara a conducirse mejor y para que no se viesen privados del reino celestial prometido a los pobres".[102]

En estas líneas de conducta ve Amiano el propósito del emperador de mantener la "religión", como tal, fuera de la política,[103] ahinco de encaminarse por la estricta senda de la equidad, que, a su parecer, constituyó la mayor gloria de aquella administración.[104] El nuevo trato, en

[99] *Cod. Theod.* x. 3. 1 (362). [100] 376 C.
[101] 438 B y C. [102] 424 D.
[103] Amm. xxii. 10. 2: "et quamquam in discaptando aliquotiens erat intempestivus, quid quisque iurgantium coleret tempore alieno interrogans, tamen nulla eius definitio litis a vero dissonans reperitur, nec argui unquam potuit ob religionem vel quodcunque aliud ab aequitatis recto tramite deviasse".
[104] El propio Juliano lo reivindica como expresión de su filantropía: 436 A; véase 424 C, πράως καὶ φιλανθρώπως.

este punto, contrastó, de modo alentador, con el experimentado bajo Constancio. Mas para Juliano, la tolerancia no autorizaba la actividad política subversiva. Así, pues, justificó su actitud hacia Atanasio por tratarse de un elemento desintegrador. Fué a causa de la ἀκοσμία cristiana por lo que emprendió la supresión de chusmas, movilizadas por recalcitrantes, que, según las propias palabras de él "se volvían locas porque no se les permitía tiranizar".[105] Pero al paso que cualquier alteración de la paz podía dar ocasión —y ésta no pasaba inadvertida— a la intervención de la fuerza, es evidente que, en cuanto a lo normal le bastaba a Juliano atenerse al principio de que la protección de la ley no podía cubrir la ilegalidad. Eso significaba que, en general, no debía haber muertes; el castigo se limitaba a la cancelación de los derechos privados, especialmente el de emplear la acción legal y el de la testamentifacción, activa y pasiva (δικάζειν, γράφειν διαθήκας). Al adoptar esa política, Juliano, además de alcanzar crédito para sí mismo, como gobernante civilizado, sentó, hasta cierto punto, un precedente para análoga acción política durante la edad de Teodosio.

Como Constantino, Juliano halló el principio de tolerancia compatible con la extensión de privilegios y favores a quienes compartían su creencia. "Deseo que los hombres religiosos sean alentados, y francamente digo que tienen derecho a ello. La locura galilea causó un desbarajuste casi universal, y sólo la clemencia del cielo pudo salvarnos. Deberíamos, pues, honrar a los dioses y a los hombres religiosos y ciudades de tal espíritu".[106] Ese "alentamiento" cobró la forma de extraer a los cristianos de los servicios imperiales, por el procedimiento de cumplir en éstos las tradicionales ceremonias religiosas de la *Romanitas*. Ello fué especialmente practicado en el ejército, donde los emblemas paganos reemplazaron el lábaro, mientras que cada movimiento militar iba precedido de elaborados ritos de adivinación y sacrificio, personalmente conducidos por el emperador. En ello podemos percibir lo que San Jerónimo llama "blanda persecutio illiciens magis quam impellens ad sacrificandum".[107]

Alguien ha indicado que "en la idea de injertar una fructuosa vida eclesiástica en el tronco pagano" consiste "el mejor derecho, si no el más grande, de Juliano, al título de originalidad" y, además, que tal idea fué "tomada del cristianismo".[108] Podemos convenir en que Juliano com-

[105] 436 B. [106] 376 C y D.

[107] *Trans. Euseb. Chron.* ii. (anno 366).

[108] Rendall, *The Emperor Julian*, p. 144; véase Duchesne, ii. p. 328: "Julien... cherchait à insinuer l'esprit chrétien dans le cadavre exhumé du paganisme".

partía con Constantino el sentido de cuán necesaria fuese una religión de Estado, sin admitir por un momento que hubiese debido ir a Constantino por tal idea. Ya en tiempo de Aureliano esas opiniones estaban en la atmósfera, y, durante la segunda tetrarquía, se habían convertido en política práctica.[109] Pero aun tenía el proyecto una genealogía mucho más antigua y honrosa. Porque, entre las numerosas ideas seminales que Platón esparciera, ninguna es más notable que su plan de religión pública institucional.[110]

Por lo tanto, como en coloquio de Juliano y Constantino, la pregunta era: Si precisa una religión de Estado, ¿por qué no el helenismo, religión antes de la buena ciudadanía que de la mala? [111] El problema estribaba en presentar el monoteísmo solar platónico como base de un culto de civilización, capaz de unificar y vitalizar la *Romanitas*, al mismo tiempo que diese nueva autoridad a las lealtades locales y nacionales dentro del superior conjunto. Aunque destinado al fracaso, el plan es interesante desde otros puntos de vista. Incluía, entre otros rasgos, la restauración general de los templos y las imágenes, representaciones materiales por las que veía Juliano la popular vía de acceso al Dios altísimo.[112] A ello iba unido del restablecimiento del espléndido, impresionante ritual del sacrificio pagano, en que el humo de las hecatombes asendía de los altares al cielo. En apoyo de ese sistema, el mismo Juliano emprendió la selección y educación de un sacerdocio profesional a base de capacidad. Como *Pontifex Maximus*, halló en el antiguo legado romano la autoridad para organizar y dirigir el culto imperial, así como para amonestar o reprender a sus ministros.[113]

A la vez que la religión, Juliano se propuso rehabilitar el estudio de los clásicos. Ya notamos la íntima relación que subsistió en el imperio entre literatura y vida. La reconocieron aun príncipes cristianos como Constantino, quien, aunque renegado del paganismo oficial, consideraba todavía las artes liberales como calificación indispensable para la promoción civil.[114] Pero, para Juliano, el estudio de los clásicos supo-

109 Lact. *De Mort. Persec.* 36: "sacerdotes maximos per singulas civitates singulos ex primoribus (Maximinus Daia) fecit"; véase a Eusebio, *H. E.* viii. 14. 9*ss.* y ix. 4. 2.

110 *Leyes*, x.

111 Bidez, obra citada, p. 261, ve una "deterioración" de la política de Juliano en el intento de transformar el helenismo en teocracia. Lo atribuye a influencia de teúrgos, y data de la primavera del 362.

112 Amm. xxii, 5.

113 Juliano, 288-305.

114 *Cod. Theod.* xiv. 1. 1 (357): "ne autem litterature quae omnium virtutum maxima est praemia denegentur, eum qui studiis ut eloquio dignus primo loco videbitur, honestiorem faciet nostra provisio..."

nía mucho más que una mera cuestión de utilidad: era esencial para la formación de la ideología clásica. Como tal, sólo la guerra la precedía entre las actividades del Estado.[115] No fué, pues, sorprendente, que acometiera un experimento significativo en la historia de la educación romana al establecer su dirección sobre la maquinaria educacional del imperio. La fundación de escuelas privadas fué prohibida; todos los maestros debieron ya ser autorizados por las municipalidades, orden nuevo sometido a la aprobación personal del emperador.[116]

En un largo rescripto,[117] Juliano explica, al tiempo que procura justificarlos, los elementos de ese programa. El tema, no sin interés para nuestra época, suscita la cuestión general de la libertad académica, y, especialmente, lanza un reto a los cristianos:

Consideramos que la educación adecuada no consiste en la capacidad de usar palabras con precisión y fuerza, sino en la adquisición de una sana actitud de la mente y de sólidas opiniones en lo que toca al bien y al mal, la propiedad y la impropiedad. Cualquiera, pues, que pensando una cosa enseñe otra, dista tanto del conocimiento como de la rectitud. Y aunque la discrepancia entre sus afirmaciones y sus creencias sea baladí, todavía será digno de censura, por bien que la medida de su delito no sea considerable. Mas cuando sustente ciertas opiniones en materias de vital importancia, y manifieste las contrarias, entonces su conducta será la de un vendedor ambulante y un villano, pues enseña lo mismo que considera falso...

Todos los que aprenden a instruir deben, pues, ser de sano carácter moral y no introducir opiniones nuevas y diversas de la creencia aceptada. Ello se aplica especialmente a los que preparan a los mozos en literatura antigua, ya fueren retóricos o gramáticos o, los más de ellos, filósofos, que profesan ser maestros no sólo del lenguaje, sino aun de las costumbres y las ideas e instruir en el desempeño de los negocios públicos. Que su pretensión sea o no justificada, es materia que dejo pendiente. Honro a quienes se dedican a estudios de importancia tan levantada; y más les alabara si no se engañasen y no se atontasen a sí mismos pensando una cosa y enseñando otra. Homero, Hesíodo, Demóstenes, Herodoto, Tucídides, Isócrates y Lisias consideraban a los dioses como autores e inspiradores de su saber. ¿No estimaban algunos de ellos estar consagrados a Hermes, otros a las musas? Es, pues, absurdo que personas que exponen su obra viertan desprecio sobre la religión en que ellos creyeron. Pero aunque ello tenga por absurdo, no quie-

115 vi. 26. 1 (362).

116 xiii. 3. 5 (362): "magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. Sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. Hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant".

117 Juliano, 422-4.

ro, no obstante, por tal motivo, ordenarles que cambien sus opiniones para ganarse la vida. Pero insisto que debieran abstenerse de enseñar lo que no tienen por verdadero. Si, a pesar de ello, prefieren enseñar, que empiecen por instruir a sus alumnos de eso...: que ninguno de los autores a quienes condenaron por impiedad, locura y error teológico, es culpable de lo que ellos habían dicho. De otra suerte, aceptando mantenimiento y recompensa gracias a aquellas obras, se declaran codiciosos y sórdidos mercenarios...

Hasta ahora, muchas circunstancias les impidieron abrazar la religión verdadera; el terror universal sirvió de pretexto para que la opinión correcta relativa a la religión no fuera declarada. Ahora, sin embargo, obtenida por clemencia y favor del cielo la libertad, tengo por absurdo que haya hombres que enseñen lo que no tienen por verdadero. Pero si piensan que haya algún saber en lo que interpretan y enseñan, prueben sobre toda cosa imitar la piedad de aquellos autores. Si estuvieren, no obstante, convencidos de que los tales yerran en su opinión de los dioses sacros, que entren en las iglesias galileas y estudien a Mateo y Lucas...

Díctase la siguiente regla para gobierno de la conducta de profesores y maestros: que cualquier estudiante que desee asistir a ellas, sea a las escuelas admitido. Sería igualmente desrazonable excluir de la mejor senda a muchachos todavía lo bastante ignorantes para saber qué rumbo tomar y darles susto, aun contra su voluntad, con imponerles las creencias de sus antepasados. Eso, a pesar de que razones habría para tratarlos, aun contra su voluntad, como se trata al loco, si no fuese por el hecho de que deberíamos compadecer a los así afligidos. Y deberíamos, pienso, instruir a los dementes antes que castigarlos...[118]

Por esa "ponencia" sobre las escuelas, Juliano suscitó la cuestión de si la literatura debía ser considerada como soporte del orden existente o herencia común de la humanidad, esto es, primer instrumento de una sociedad funcional, propuesto para equipar a una clase directora con vistas al cumplimiento de sus deberes (y ello por asegurarle un grado de conformidad interior o espiritual), mucho más que un medio de ilustración asequible a todos. Y es digno de nota que, para ese su concepto de la educación, no obtuvo ni siquiera el concurso de los paganos de espíritu elevado. "Debiéramos pasar en perpetuo silencio", declara Amiano, "el áspero decreto por el que procuró evitar que los adictos a la Iglesia Cristiana enseñaran como gramáticos y retóricos".[119] La materia era de fundamental importancia para el paganismo liberal. Por tanto, aunque cabe decir no poco del republicanismo de Juliano, no es lícito ignorar que, al cuidar de monopolizar la cultura, tendía a imponer a sus súbditos una servidumbre no menos perniciosa que aquella

[118] En cuanto a la opinión cristiana sobre este punto, véase a Agustín, *De Civ. Dei*, xviii, 52.

[119] xxii. 10. 7; véase xxv. 4. 20.

de que se proponía librarles. En ello, como en otros respectos, el plan de acción de Juliano marca una constante derivación hacia un totalitarismo en el imperio del siglo IV. Los cristianos, por su parte, no anduvieron remisos en darse cuenta de las fatales consecuencias que sobrevendrían a causa de cualquier prohibición de estudios liberales. Vieron, en el plan imperial, una jugada que en breve tiempo pondría la fe en la condición en que persistentemente decía Juliano ser la de ella: mera continuación de un culto semibárbaro limitado por los angostos confines de Galilea; con lo que se destruiría el sentido del Evangelio como culminación de una *praeparatio* que abrazase la entera experiencia espiritual del linaje humano. Así, pues, se arrojaron con tal motivo sobre el Apóstata en la fieramente disputada batalla de libros, que sólo se daría por terminada al morir aquél.

Fué tal vez afortunado para sus enemigos que la lógica de la posición de Juliano fuese tal, que debiese, dentro de medio tiempo, determinar dicho cumplimiento de sus esperanzas. Como ya notamos, era parte esencial del repudio del constantinianismo por Juliano el abandono de la política filobárbara de su tío. En la frontera septentrional, ello significó cesar en el pago de humillantes subsidios que, mientras agotaban los recursos de las municipalidades, sólo servían para hinchar el orgullo y la rapacidad de quienes los recibían. En Oriente, significaba el renacimiento de las tradicionales glorias militares de la *Romanitas* en el castigo del rey persa.[120] Pero el proyecto así destinado a restaurar la república, acabó al fin por arruinarla. Al hablar de la reciente batalla de Mursa, en la que Constantino derrocara a Magnencio, había declarado Eutropio que en ella vino a consumirse gran copia de fuerza militar, que de otra suerte hubiera podido ser utilizada para proteger la seguridad y gloria del imperio en cualquier número de guerras extranjeras.[121] Tal fuerza había sido dificultosamente reconstituída, en buena parte gracias a los esfuerzos del propio Juliano en Occidente. Pero en aquella sazón, necesitado de fuerzas expedicionarias, el emperador retiró a la Galia su defensa fronteriza y unió esas tropas a las heredadas de su primo, atento a formar lo que (para aquellos días) era un altamente articulado y mecanizado ejército de campaña de 65,000 hombres. Esa fuerza, y su propia vida, debía disipar en los desiertos arenosos de Mesopotamia. Con ello contribuyó a la parálisis militar que caracterizó las últimas décadas del imperio.

El programa reaccionario de Juliano ha merecido en estas páginas

120 Amm. xxii. 12 y xxiv. 1.

121 Eutrop. x. 12.

plena y bien dispuesta consideración, último ahinco como fué del paganismo grecorromano, todavía con su bandera en el puño. De aquí también la significación de las últimas palabras del emperador en su lecho de muerte: confesión de fe que, no menos por su deliberado y estudiado artificio que por transparentarse en ella ánimo altivo y generoso, revela en Juliano al último heredero de Catón y de Sócrates. En esa final declaración de los ideales clásicos, empieza el Apóstata recordando la tradicional estimación filosófica de la muerte como ley inexorable de la vida; e indica que de buena gana pagará su deuda, lo que vendrá a eximirle de los azares de un mundo en que fortuna y circunstancias comparten con los dioses la autoridad sobre la suerte humana. Pero tales peligros, por más que destruyan a los débiles, sirven tan sólo para probar el temple de los fuertes que, enfrentados a aquéllos con espíritu viril, labran el valor y la significación de sus vidas. Según ese patrón, Juliano se profesa dispuesto a morir, en plena conciencia de haber cumplido su deber como súbdito y como gobernante. Conservando inmaculado el depósito que se le confiara por razón de su afinidad con los divinos, había repudiado "las corrompidas máximas del despotismo" y se había mostrado obediente a la imperiosa voz del Estado, consultando siempre, en paz como en guerra, las demandas de la razón y de la utilidad. Al Dios inmortal agradecía que le hubiese preservado de la muerte a traición, dolencia remisa o fin de criminal, así como por quitarle del mundo mientras todavía se hallaba en la cumbre de su prosperidad y fama; y, como hijo leal de la república, expresaba la esperanza de que ésta hallase un buen príncipe en quien le sucediera.[122]

Así, como había vivido, murió Juliano, mártir de la ciencia platónica. Un fragmento de origen contemporáneo y llegado hasta nosotros contiene la prueba del sentimiento de infausta pérdida que causó en sus partidarios el trágico fin.

> Aun el vulgo se dió cuenta de que, si en breve iba a tener otro guía, jamás daría con otro como Juliano, ni que se tratase de un πλαστὸς θεός, un dios en forma humana. Juliano, con su mente pareja a la deidad, triunfó sobre las propensiones malas de nuestra naturaleza... mantuvo comercio con los seres inmateriales cuando todavía moraba en cuerpo material... y condescendió al gobierno porque un gobernante era menester para el bienestar de los hombres.[123]

122 Amm. xxv. 3. 15-20. En este párrafo sigo la paráfrasis de Gibbon, cap. xxiv, p. 515.

123 Eunapio, frag. citado por Gibbon.

Al veredicto de esos partidarios se suma Prudencio en los versos famosos:[124]

> . . . ductor fortissimus armis
> conditor et legum, celeberrimus ore manuque,
> consultor patriae. . .
> perfidus ille Deo, quamvis non perfidus orbi. . .

Si, pues, el movimiento a que se consagró Juliano estaba destinado al malogro, éste no podrá ser atribuído a falta alguna de inteligencia o de aguante por parte de él. En palabras que recuerdan el veredicto de Tucídides sobre Nicias, Amiano, a decir verdad, censura al emperador por "su excesivo interés en el conocimiento de portentos (*praesagiorum suscitatio)*, que, pasados los límites de la legítima adivinación, le condujo a la superstición grosera".[125] Entre los numerosos ejemplos de esa superstición, cabe citar el hecho de que desistió de la reconstrucción del Templo enterado de que "bolas terroríficas de fuego, estallando con frecuentes explosiones desde los fundamentos, hicieron inaccesible el lugar a los obreros". Esas explosiones, cuya verdadera causa sería probablemente el escape de algún gas subterráneo aprisionado, fueron atribuídas por el emperador a agencia sobrenatural.[126] Pero eso es señalar deficiencias no tanto en el carácter de Juliano cuanto en el sistema de pensamiento por él profesado.

En este punto, podremos tal vez recordar la observación por Gibbon de que el "genio y poder del emperador eran desiguales a la empresa de restaurar una religión falta de principios teológicos, de preceptos morales y de disciplina eclesiástica". Esto es, que propuso en el Rey Helios un sol sin calor, incapaz, pues, de resolver ambigüedades inherentes al contacto idealista con la experiencia. Y, desde este punto de mira, hasta la frivolidad del materialismo contemporáneo debe ser considerada como una repulsa a su extraviado celo. Su fracaso, empero, no podrá ser meramente atribuído al hecho de que los materialistas fueran sordos a su llamado. Porque éste no tenía verdadero atractivo para los humanistas a lo añejo como Amiano. Y, entre las gentes cristianas, a pocos pensadores graves podía abrigar la esperanza de seducir. En vista de ello, se vió obligado a apoyarse en la angosta banda de los intelectuales neoplatónicos, "los sofistas", cuyo consejo y ayuda académicos fueron, en realidad, como arma vuelta contra él. De todas formas, el emperador aró un surco solitario. No tardó en descubrir, con honda consternación, que como su mensaje no prendía convicción alguna, era incapaz de despertar ni una centella de entusiasmo en la mente de los hombres.

[124] *Apotheosis*, 450 *ss*. [125] Amm. xxv. 4. 17. [126] xxiii. 1. 3.

Mal intérprete de sí mismo, no podía esperar entendimiento de mentes y corazones ajenos. De consiguiente, el resultado de su tesón fué sólo confirmar el veredicto del siglo III. Pero, en su malogro, Juliano asume proporciones, si no de heroico, al menos de trágica figura, como Catón en su día, derramando sus energías y posibilidades en pro de una causa perdida.

VIII

ESTADO E IGLESIA EN LA NUEVA REPÚBLICA

CON EL acceso de Valentiniano, la *Romanitas* entró en la penúltima fase de su existencia como organizado sistema de vida. Durante este período, se apaciguaron, al fin, las tormentas de la controversia religiosa y filosófica que, bajo los soberanos de la dinastía constantiniana, se habían desencadenado con incesante violencia; y ante los crecientes peligros que circuían el imperio, surgió la pregunta de si, en sus afanes para conseguir un mundo nuevo, no se hallaban los romanos en riesgo de perder todo lo mejor del antiguo. En tal atmósfera, el genio nativo se afirmó de nuevo en un característico esfuerzo de conciliación. Protegida por su conformidad nominal a las demandas de un orden cristiano, la antigua cultura se agazapó en su trinchera; y, con las formas de la vida secular ya determinadas y endurecidas, el mundo romano se preparó para su última fase bajo Teodosio.

La nota de Juliano había sido dramáticamente puesta de relieve, no sólo por su muerte en las llanuras de Mesopotamia, sino también por la elección de su sucesor. Aunque asistida por los tradicionales ritos paganos,[1] la elección de las tropas recayó sobre un hombre que, por su notoria adhesión a la fe, sería conocido en la historia como *Christianissimus Imperator*. Figura penumbrosa y sin distinción, Joviano, durante la mayor parte del reinado breve, gobernó, al parecer, en nombre de su antecesor. Aun en su corto número, sus actos oficiales bastan para indicar su viva reacción contra los principios y planes de Juliano. Como medio más fácil de sacar los restos del gran ejército romano de una ardua, si no imposible, situación, Joviano le procuró una retirada sin obstáculos mediante la cesión al enemigo hereditario de las cinco provincias de allende el Tigris anexionadas en 297 por Diocleciano, juntamente con la Mesopotamia oriental, inclusas las grandes fortalezas de Nisibis y Singara, mientras que, al propio tiempo, renunciaba a la tradicional pretensión romana de un protectorado sobre Armenia. La sen-

[1] Amm. xxv. 6. 1: "hostiis pro Ioviano extisque inspectis".

tencia de los historiadores cristianos relativa a la paz, negociada precipitadamente, de Dara: "ignominiosa, pero inevitable", tal vez se inspirase antes en parcialidades religiosas que en ninguna grave consideración de los factores militares y políticos involucrados. Robustece, empero, el fin de la sentencia el hecho de que los sucesores de Joviano respetasen los términos del tratado, aunque sin duda conocían los peligros que suponía para el imperio asiático de Roma. Mientras así liquidaba las pérdidas de Juliano en el extranjero, Joviano, al mismo tiempo, trastrocaba su plan interior, devolviendo a la Iglesia cristiana la situación y privilegios de que la había despojado el Apóstata. Con ello pregonó el final, definitivo repudio del paganismo oficial.

La ausencia de reacción, al abolir para siempre la esperanza de una reconstrucción sobre base estrictamente política, clarificó en todo ese trecho los problemas del siglo. Pasado el tiempo de Juliano, la religión antigua mostró muy poco brío para la lucha, si llegó a haberla, y, en menos del compás de una generación, había de aceptar su sentencia de muerte, casi sin ademán de resistencia. Por otra parte el intento de Juliano, la amagada destrucción del cristianismo, había logrado, por curiosa ironía, el fortalecimiento de la fe. Privada del favor imperial, la Iglesia podó en su administración muchos de los escándalos de los tiempos constantinianos, al paso que recobraba, además, parte del espíritu con que había resistido la persecución del siglo III. A la vez, ante el peligro común, se aproximaron los bandos contendientes, y católicos y semi-arrianos descubrieron al cabo una fórmula (μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν), que superó sus mutuas animosidades y obtuvo amplia medida de acuerdo. Como efecto de tales acaecimientos, de nuevo el mundo romano entró en vereda cristiana, o que de tal llevaba el nombre.

Pero, en esta parte, el papel de "su majestad cristianísima" consistió sencillamente en indicarle la ruta al futuro: el curso presente de los sucesos se le escapaba de las manos. Durante el Apóstata, la devoción al imperio había supuesto la traición a Dios. Durante el siguiente emperador, la devoción a Dios pareció implicar traición al imperio. Y, con poder Roma aceptar la restauración del cristianismo, ya el derrotismo de un emperador cristiano le parecía rebasar los límites de lo soportable. Así, al morir Joviano repentinamente, dejando la púrpura a un hijo de pocos años, el ejército, ignorando la reciente investidura, desempeñó una vez más su papel histórico, eligiendo a un soldado como *imperator*. Sensible a la urgencia de sus problemas,[2] el nuevo Augusto, sin perder

[2] Amm. xxvi. 4. 3.: "magnitudine urgentium negotiorum".

tiempo, escogió a un colega de su confianza; y, por once años, Valentiniano y Valente, proclamando la unidad fraternal de su objeto,[3] sobrellevaron juntos el peso de la administración.

Como su antecesor, los "divinos hermanos" profesaban la ortodoxia, aunque Valente hubo de verse acusado de un traspiés hacia el arrianismo, allá por el fin de su reinado. Pero el restablecimiento, en sus personas, de un fuerte y eficaz régimen cristiano no llegó a estimular un vuelo de expectaciones grandiosas como en tiempos de Constantino. La base del constantinianismo había sido la promesa semipagana de un milenio terrestre, conseguido por una amalgama de principios que los apologistas del siglo III habían declarado incompatibles. Pero del propio modo que hacía harto tiempo que la visión de la paz universal, de un imperio unido en lazos de confraternidad con sus vecinos, había sido enviada al limbo de las ilusiones, también se había disipado el sueño de una sociedad que, apreciando todavía los elementos de su herencia imperial, debiese, sin embargo, verse remozada por su aceptación de los "ideales cristianos". Medio siglo de amarga controversia y de lucha, culminante en una crisis de reacción bajo Juliano, había bastado para desvanecer las esperanzas del primer César cristiano y revelar una verdad, la de que, lejos de reparar las deficiencias internas de la *Romanitas*, la nueva fe había traído consigo no la paz, sino la espada.

El cambio de atmósfera fué señalado por un retorno de la nueva administración al primer paso dado por Constantino y Licinio en 313. En lenguaje que recuerda los términos del Edicto de Milán, Valentiniano proclamó una vez más el principio de tolerancia como fundamental en la Nueva República:[4] "testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique quod animo inbibisset colendi libera facultas tributa est". En esta declaración nos damos cuenta inmediatamente de un vivo retroceso con respecto al espíritu y métodos del cristianismo y, a la vez, de un nuevo conato de entendimiento con las fuerzas que se agitaban en el mundo contemporáneo. Teóricamente envolvía una declaración de neutralidad hacia las pretensiones de las creencias en conflicto, previendo de esta forma un ideal del siglo XIX: el de la Iglesia libre en el Estado libre. En la práctica, anunciaba un deliberado y sostenido esfuerzo, atento a satisfacer las aspiraciones razonables tanto de cristianos como de paganos, resolviendo así una cuestión que había obscurecido los propios puntos en disputa en los últimos cincuenta años.

Tal intención es notoria en las medidas con que Valentiniano cuida

[3] Dessau, *I. L. S.* 762: "fratres concordissimi".

[4] *Cod. Theod.* ix. 16. 9 (371).

de equipar el principio de tolerancia. De esta suerte, mientras confirma las excepciones e inmunidades cristianas,[5] interviene en nombre del Estado para evitar el abuso del privilegio eclesiástico. A las personas que entrasen en las categorías inferiores del clero, mientras lo hicieran a petición del pueblo y con el asentimiento de las autoridades municipales, habíales concedido el emperador Constancio el derecho de retener sus bienes, cuyas rentas cesaban así de beneficiar al público. Valentiniano, retirando tal privilegio, ordenó que las haciendas de dichas personas debiesen ser transferidas al pariente más cercano, o cedidas a la curia de que proyectaban ellos ausentarse; y que los convictos de cualquier intento de evadir la regla fuesen relegados por la fuerza al servicio de su *patria.*[6] Al disponerlo así, el emperador hizo suyo, aunque en forma enmendada, el principio sentado por Juliano, "decuriones qui ut Christiani declinant munia revocentur".[7] Del propio modo vedó que se acogieran al estado eclesiástico los miembros de la corporación imperial de molineros, buscando substraerse a las obligaciones de su condición.[8] Además, al anular los legados de viudas y pupilos a sus consejeros espirituales, Valentiniano asestó un golpe a la última y más desdorosa fase del antiguo parasitismo: medida cuya necesidad revela San Jerónimo al observar que no tanto le enfada la ley cuanto deplora las circunstancias que indujeron a su promulación.[9] Finalmente, por un edicto promulgado en 376, año siguiente al de la muerte de Valentiniano, a pesar de lo cual la disposición muestra su influencia superviviente, la competencia de los tribunales eclesiásticos fué reafirmada, pero limitándola específicamente a la decisión de causas civiles, permaneciendo retenida la *actio criminalis* en manos del Estado.[10]

Con ánimo parecido, Valentiniano, aunque tolerando el paganismo, extendió su indulgencia sólo a los tradicionales cultos grecorromanos. Así, mientras los sacrificios nocturnos y ritos mágicos eran generalmente prohibidos bajo pena capital, se consintió señalada excepción a los misterios helénicos.[11] También la adivinación fué proscrita en todos los casos, salvo en la antigua forma latina,[12] mientras, en el edicto *(cesset mathematicorum tractatus)*, la astrología fué de nuevo declarada delito capital.[13] Finalmente, fueron prohibidas las asambleas de los maniqueos;

[5] xvi. 1. 1 (365) y 2. 18. y 9 (370).
[6] xii. 1. 59 (364).
[7] xiii. 1. 4 (362).
[8] xiv. 3. 11 (365).
[9] xvi. 2. 20 (370); Gibbon, ob. cit., cap. xxv, p. 29, n. 80.
[10] *Cod. Theod.* xvi. 2. 23.
[11] ix. 16. 7 (364); véase a Zosim. iv. iv. 3.
[12] ix. 16. 9 (371): "haruspicina".
[13] 8. ix. 16-8 (370-3).

los maestros de la *profana institutio* se vieron estigmatizados como infames, y tierras y edificios consagrados al culto fueron sometidos a confiscación. Una nueva ley amenazó con multas a cuantos magistrados dejaran de imponer dichas disposiciones.[14]

En esas medidas podemos hallar la indicación de cuáles eran el espíritu y propósito de Valentiniano. En contraste con la empresa misionera desplegada bajo Constantino y sus sucesores, representan ellos una política de estudiada moderación hacia las diversas religiones corrientes en el imperio: política que, según el testimonio de Amiano Marcelino, constituyó la mayor gloria del reinado.[15] Hasta aquí, se acusa la aceptación por el emperador de la revolución constantiniana, y, al mismo tiempo, su decisión de evitar los errores de la casa de Constantino. Pero, al disolverse la alianza entre religión y política que había convertido a los emperadores en obispos y a los obispos en políticos, no por ello se admitió la autonomía de la vida "interior" o "superior". Porque, aun siendo de ánimo generoso y liberal, dictaba Valentiniano sus medidas, en todo y por todo, movido por su preocupación del orden público; y en defensa de ese orden, presumían tales disposiciones del derecho de regular las formas no sólo de la acción, mas también las de la creencia. Y cuando de tal modo emprendía resolver cuestiones de fe y de moral desde el punto de vista de la experiencia política, Valentiniano reafirmaba, en substancia, la antigua pretensión de la república clásica. Además, tanto en su hostilidad hacia las influencias subversivas o forasteras como en su ternura por los tradicionales cultos grecorromanos, dejaba transparentar el hecho de que, a pesar de su adhesión nominal al cristianismo, en realidad su espíritu se apegaba más al pasado romano que al futuro prometido por la Iglesia.

Desde este punto de vista, la primera preocupación del emperador fué la defensa de la comunidad contra peligros militares como no los había experimentado desde los años terribles del siglo III. Con sus ejércitos de campaña destrozados a consecuencia del infortunio de Juliano, con su prestigio por los suelos, menguados sus recursos, se hallaba Roma súbitamente amagada por un movimiento sin precedentes entre los pueblos bárbaros, un movimiento en que los nombres de nuevos y hasta entonces ignorados asaltantes aparecían junto a los de quienes por espa-

[14] 9. xvi. 5. 3 (372) y 5. 4 (376).

[15] Amm. xxx. 9. 5.: "hoc moderamine principatus inclaruit quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit nec ut hoc coleretur imperavit aut illud; nec interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id quod ipse coluit inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit".

cio de siglos habían turbado la paz de la frontera septentrional. En la isla británica surgían pictos y escotos, dispuestos a precipitarse a la muralla o a la costa occidental; mientras piratas que operaban desde el mar germánico empezaban sus algaradas devastadoras en la costa ya llamada sajona. En el continente, la presión no era menos aguda. Los alemánicos, federación de tribus teutónicas organizada para fines militares, cruzaron el Rin, saquearon la ciudad de Moguntiacum y amenazaron el poder romano en la Germania nórdica. En tanto los godos, arrojados de sus hogares escíticos por hordas de hunos y alanos que desde el corazón del Asia venían barriéndolo todo ante sí, pululaban ya a lo largo del Danubio, esforzándose en traspasar las enflaquecidas defensas de la frontera, para alcanzar la seguridad de la orilla derecha.

En esas circunstancias, el acceso de un emperador combatiente sirvió para introducir un breve pero significativo intermedio en las fortunas de la *Romanitas.* Siendo su misión salvar el imperio, Valentiniano, con incansable energía, emprendió la defensa del Occidente.[16] Último de sus compatriotas en cruzar el Rin, en los años 366 y 368, derrotó a los alemánicos; dos años más tarde, una sección de ese pueblo, los burgundios, fué vencida y establecida en condición de *coloni* en las vacantes tierras agrícolas del valle del Po. La obra de sumisión se vió acompañada por la renovada fortificación de la frontera; y hacia el 375, año de su muerte, hubiera podido decirse con bastante justicia que el emperador había restablecido la guardia romana sobre el Rin. En tanto su colega dividía el tiempo entre Antioquía y Sirmio, según las exigencias de la situación lo requiriesen; y después de extinguir una reacción pagana a las órdenes de Procopio, se preparaba a desafiar la población de Dura, cuando, agravándose la amenaza gótica, se vió obligado a concentrar su atención en el Danubio.

La tensión que ello supuso, fué, sin embargo, terrible; y desde aquel momento, no será exageración decir que la condición del imperio exhausto se acercó a la de un permanente estado de sitio. De consiguiente, todo fué subordinado a la suprema necesidad de la defensa. Da el Código elocuente testimonio del esfuerzo requerido para la reconstrucción de los ejércitos romanos, para la movilización de combatientes y la obtención de sumas de dinero y víveres que permitieran mantenerlos en campaña. Por ello, mientras todo gasto ocioso era reprimido, el sistema de impuestos se afirmó en pie de guerra, y los desventurados *curiales,* agentes recaudadores en sus lugares, se hallaron sometidos a las más rigurosas

[16] Amm. xxvi. 5. 9-14.

demandas. La implacabilidad de tales hombres al exigir las sumas requeridas sirvió, sin duda, para establecer la mala reputación de que, como clase, gozaron *(quot curiales, tot tyranni)*. En el ínterin, los últimos recursos en contingentes fueron puestos en juego. Ya notamos la ley que Valentiniano procuró llamar a los deberes militares y civiles a todos los monjes físicamente útiles.[17] Para obtener reclutas, se requirió de los hijos de soldados que siguieran la profesión paterna, salvo en caso de física incapacidad; y si ésta existía eran alistados para otras formas de servicio público.[18] La conscripción para el servicio activo se aplicaba a todos los hombres libres y capaces que intentasen ampararse tras las líneas, como seguidores del ejército en campaña.[19] La última mínima para reclutas fué reducida a cinco pies y siete pulgadas (medida romana).[20] Un edicto de 367 puso en vigor la medida de Constantino según la cual quien se mutilara para evadir el servicio, sería condenado a trabajo servil entre las fuerzas; un segundo edicto prescribió la pena de *concrematio* (cremación en vivo) por tal clase de delito, y al mismo tiempo amenazó con duros castigos a los propietarios de tierras cuyos dependientes fueran convictos de él.[21] Además, la pesada mano de la ley caía sobre los que resultasen albergadores del desertor; el culpable, si era plebeyo, iba destinado a servidumbre penal en las minas, si *honoratus*, perdía, confiscada, la mitad de sus bienes.[22] Esfuerzos subsiguientes para atraer a los desertores al servicio bajo promesa de inmunidad,[23] ilustran fácilmente la inadecuación de las medidas coercitivas y la urgente necesidad de soldados.

Siguiendo la tendencia general del siglo IV, la provisión de reclutas era considerada deber anejo a la propiedad ("tironum praebitio in patrimoniorum viribus potius quam in personarum muneribus conlocetur"). Sobre esta base, los dueños de tierras se veían constreñidos, de modo semejante al de la Rusia imperial, a proporcionar un número especificado de gentes *(corpora)* con destino al alistamiento, según un sistema de rotación esmeradamente regulado y del que no había posible escape; mientras que, si lo que se necesitaba era dinero y no hombres, cada cual y todos ellos eran imponibles, *pro modo capitationis suae*.[24] Por legislación de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, en años inmediatamente sucesivos, nadie podía entregar al servicio activo a persona esclava, prostituída, panadero o molinero, víctima de deformidad que la incapacitara

[17] Cap. VII, p. 267.
[18] *Cod. Theod.* vii. 1, 5 (364).
[19] vii. 1. 10 (367).
[20] vii. 13. 3 (367).
[21] vii. 13. 4 y 5.
[22] vii. 18. 1 (365).
[23] Amm. xxvii. 8. 10 (368).
[24] *Cod. Theod.* vii. 13. 7 (375).

o procedente de taller.[25] Se prescribió que dos individuos mutilados equivalieran a un recluta cabal y sano.[26]

A las medidas coercitivas así adoptadas fueron unidos alicientes especiales, calculados para aumentar el atractivo de la carrera militar. Dos leyes tempranas confirmaron el derecho de los veteranos a dedicarse al comercio sin sujeción a *portoria*, o impuestos aduaneros, y concedieron inmunidad aun de la hereditaria obligación curial a quien pudiera probar cinco años de servicio competente en las filas, lo que fué tenido por equivalente a veinticinco años en otras ramas del servicio imperial.[27] Por una ley del 320, los veteranos habían sido librados de todas las obligaciones personales y cívicas a que pudiesen haber estado sometidos hereditariamente, y autorizados a ocupar y cultivar tierras vacantes sin imposición, como también a obtener del tesoro público determinadas sumas para equiparlas y proveerlas.[28] Pero una nueva medida les facultó para establecerse, terminado su período de servicio, en la parte del imperio que fuera de su agrado. Esto resultaba en marcado contraste con la tendencia fundamental a vincular a los civiles con los más fuertes lazos a su lugar de origen.[29]

En sus empresas militares, como en los métodos adoptados para asegurar su éxito, Valentiniano explotó plenamente los recursos tradicionales del *imperium*. Como base de su alto estadismo, el emperador Juliano invocaba a Platón. A Valentiniano, que profesaba el cristianismo, no le correspondía seguirle por ese rumbo, pero, mientras afirmaba su personal creencia en el Evangelio, jamás cuidó de explotarlo, como habían hecho sus predecesores, para la justificación teórica de su régimen. Y menos todavía para ganarle el apoyo activo de la Iglesia organizada. Al contrario, se daba por satisfecho, como señor de este mundo,[30] con afirmar su independiente derecho de perseguir objetos seculares por método esencialmente secular. Tratándose de un simple y realista hombre de acción como Valentiniano, fuera ocioso buscar cualquier declaración positiva de sus juicios sobre la fuente y naturaleza del poder imperial. Pero, aun aparte del uso a que lo destinaba, su sentido de la prerrogativa resulta evidente en la terminología oficial empleada. Valentiniano y Valente, "los divinos, concordantísimos hermanos", eran *domini orbis* (señores del mundo), *perpetui* y *perennes Augusti*, *victoriosissimi* e *invictissimi principes*, *aeterni imperatores*.[31] Ello se paten-

25 vii. 13. 8 (380).
26 vii. 13. 10 (381).
27 vii. 20. 9 (366) y 1. 6 (368).
28 vii. 20. 3.
29 vii. 20. 8 (364).
30 Amm. xxix. 5. 46.
31 Dessau, *I. L. S.* 5910, 5535, 5555, etc.

tiza también en la ley que por vez primera prohibía la manufactura privada de vestiduras bordadas de oro y seda, peculiares de la soberanía.[32] Y asimismo halla expresión en la solicitud dinástica que elevó primero a un hermano, luego a dos hijos, en sucesión, a la púrpura.[33]

Concebido, pues, el poder imperial como independiente, y bastante en sí mismo, es natural que la legislación de Valentiniano revele escasa o ninguna huella de las positivas influencias comúnmente asociadas al cristianismo constantiniano. El infanticidio, sin duda, fué de nuevo declarado delito capital, y ello sobre bases que sugieren la acción de un motivo antes religioso que económico.[34] La ley de Constantino sobre la violación fué, sin embargo, templada por la provisión de que los procesos de esta naturaleza se iniciaran a los cinco años del alegado delito.[35] Y, mientras rechazaban la pretensión de la Iglesia, deseosa de participar en la administración de justicia criminal, Valentiniano y su hermano manifestaban su conservadurismo reafirmando, aunque en forma atenuada, el antiguo derecho de la disciplina familiar, sometido, no obstante, para los delitos mayores, a la intervención de la autoridad pública.[36]

Mientras así abandonaba todo intento de insertar principios cristianos en la ley, la nueva administración continuaba el programa de reformas iniciado por Juliano, enunciando una serie de principios sanos y equitativos para la administración de justicia, en armonía con las mejores tradiciones de la jurisprudencia romaan. Así, todos los casos, tanto civiles como criminales, debían ser vistos en tribunal abierto, siéndoles prohibido a los magistrados llevar a cabo ajustes secretos con los litigantes, "ut neminem lateat quid secundum legum vel veritatis ordinem fuerit iudicatum".[37] Se les ordenaba, además, rechazar cualesquiera manifestaciones que cualquiera de las partes les sometiese fuera del tribunal.[38] Una serie de medidas regulaban el procedimiento que precisaba adoptar en casos criminales. Las acusaciones debían ser juzgadas exclusivamente en la provincia donde el delito alegado se hubiese cometido.[39] El acusador debía completar las necesarias formalidades por escrito, y así emprender la defensa de su posición, y nadie debía ser antes de ello dado a custodia.[40] Las confesiones que involucrasen a otras partes no

[32] *Cod. Theod.* x. 21. 1 (369). [33] Amm. xxvii. 6.

[34] *Cod. Theod.* ix. 14. 1 (374): "si quis necandi infantis piaculum adgressus adgressave sit, erit capitale istud malum".

[35] ix. 24. 3 (374). [36] ix. 13. 1 (365 y 373).

[37] i. 16. 9 (364). [38] i. 16. 10 (365).

[39] ix. 1. 10 (373). [40] ix. 3. 4 (365).

debían ser aceptadas, salvo en el caso de que los autores de ellas hubiesen probado con antelación la inocencia propia[41] Los gobernadores provinciales quedaban autorizados para arrestar y detener a los sospechados de crimen, cualquiera que fuese la dignidad de éstos, y debían referir sus casos al emperador en persona o (si estrechare el tiempo) al *praefectus praetorio* o (si se tratase de un soldado) al *magister militiae*.[42] Al juzgar a senadores acusados de delitos capitales, el *praefectus urbi* debía asociarle como asesores cinco hombres "de buena fama", escogidos por suerte.[43]

Espíritu semejante se pone de manifiesto en los intentos de Valentiniano y Valente mirando a la mejora del sistema administrativo existente. El esfuerzo emprendido por Juliano, en su deseo de racionalizarla, fué continuado en sucesivos edictos, en virtud de los cuales se introdujeron refinamientos en el cargo de vicario, como medianero entre los magistrados provinciales y la prefectura pretoria.[44] Igualmente fueron aumentadas las disposiciones para el gobierno de los transportes públicos.[45] Pero, en este ramo, acaso el más significativo desarrollo fué la elaboración de una traza discurrida para reprimir los abusos característicos de la burocracia. Ejemplo de ello es la llamada *defensio civitatum* o *defensio plebis*, pariente, en el siglo IV, del primitivo tribunado de la plebe. El origen de esta institución se hallaba en la *defensio senatus* establecida por Constancio II, expediente por el cual se otorgaba a los senadores imperiales el derecho de escoger en cada provincia a uno o dos de su número "para defender los patrimonios de todos" contra exacciones indebidas por los funcionarios fiscales. Aceptando este arreglo, Valentiniano y Valente lo extendieron a las municipalidades en forma indicada para servir a los intereses de los comunes.[46] Pero, mientras se envanecían de esa innovación, los emperadores, a poco, se vieron obligados a la formulación de nuevas reglas para atajar el soborno y corrupción en las elecciones de patrón o *defensor*, pues, notoriamente, estos valedores habían descubierto en su cargo el puro medio de combinar la opresión ajena y la ventaja propia.[47] La institución, sin embargo, sobrevivió, entorpeciendo el sistema administrativo, y procurando en ello un curioso e irónico ejemplo al texto *quis custodiet ipsos custodes?* Medidas de Teodosio, una generación más tarde, dirigidas

[41] IX. 1. 12 (374).
[42] IX. 2. 2 (365).
[43] IX. 1. 13 (376).
[44] I. 15. 5 (365); 6 (372); 7 (377); 8 (377).
[45] VII. 4. 10-17 (364-77).
[46] I. 29. 1 (364).
[47] I. 29. 3. 4 y 5 (368 *ss.*).

contra las fechorías de los *defensores*, indican la naturaleza de sus agravios y los pasos necesarios para la prevención de ellos.[48]

Por importantes que fueran las actividades militares de Valentiniano, así como sus reformas judiciales y administrativas, sólo podrán ser consideradas en su verdadera perspectiva como parte del hercúleo esfuerzo de consolidación característico de este reinado. Y acaso en él fueron los cambios más notables los que presidieron a la evolución de la vida corporativa. Con ellos la evolución del estatismo que, originado en los tiempos revueltos de Galieno y Aureliano había ganado ímpetu en el siglo IV, se vió finalmente completada; y las corporaciones, *corpora* o *collegia*, en que las clases profesionales y obreras se hallaban organizadas, aparecieron como criaturas e instrumentos del Estado.

Las más importantes de esas corporaciones eran las relativas al desempeño de esenciales servicios públicos, como, por ejemplo, el aprovisionamiento de las capitales, y se hallaban sujetas a estrecha regulación e inspección. Su espíritu reglamentario puede ser ilustrado por la referencia a la contemporánea legislación que regía el *consortium* o *corpus pistorum*, corporación de molineros y panaderos, obligada al deber de suministrar el pan que se distribuía públicamente. La obligación era hereditaria, y vinculada a la propiedad de que gozasen los *pistores*, para que de todas formas se trasmitiese a sus herederos.[49] Por ello a ningún senador o miembro de la jerarquía oficial era lícito adquirir dicha propiedad.[50] Por otra parte, si un panadero accedía al Senado, debía encontrar un substituto que asumiese sus deberes hereditarios;[51] y la corporación en conjunto debía tomar a su cargo las obligaciones de los miembros no llegados a los veinte años.[52] En ésta, como en otras corporaciones, los nuevos miembros, a medida que fuesen requeridos, debían ser reclutados en las filas de los *libertini* o libertos que poseyesen propiedad suficiente.[53] Una ley general determinaba que nadie podía evadirse de las obligaciones del *pistrinum*, ni siquiera entrando en la Iglesia, y quienes lo intentaran debían ser relegados a su estado hereditario.[54]

El *corpus naviculariorum*, corporación imperial de la navegación,

[48] i. 29. 7 (392): "defensores nihil sibi insolenter, nihil indebitum vindicantes nominis sui tantum fungantur officio: nullas infligant multas, nullas exerceant quaestiones plebem tantum vel decuriones ab omni improborum insolentia et temeritate tueantur, ut id tantum quod esse dicuntur, esse non desinant"; i. 29. 8 (392): "removeantur patrocinia quae favorem reis et auxilium scelerosis impertiendo maturari scelera fecerunt"

[49] xiv. 3. 3 (364): "paneficii necessitatem suscipere successionis iure coguntur".

[50] *Loc. cit.*

[51] xiv. 3. 4 (364).

[52] xiv. 3. 5 (364).

[53] xiv. 3. 9 y 10 (368).

[54] xiv. 3. 11 (365).

obligada al transporte de grano, madera y otras mercancías de que necesitaba el Estado, estaba sometida a regulaciones análogas. Un edicto del año 369, dirigido al prefecto de Roma, le ordena reclutar el personal del contingente romano hasta el número de sesenta, alistando a las personas adecuadas para llenar las vacantes existentes.[55] Dos años más tarde se ordenaba al prefecto de Oriente reconstruir de igual modo el cupo de las provincias orientales.[56] A este fin, las primeras materias para la reconstrucción de naves debían ser objeto de requisición en las provincias, mientras los propios *navicularii* soportaban el coste anual de reparaciones y renovaciones, a trueque de la inmunidad de que gozaban al desembarcar. El personal del contingente debía componerse de *honorati* (salvo los ya en servicio en el palacio imperial), de *curiales* y, con su consentimiento, de senadores del imperio, juntamente con los disponibles del grupo de *navicularii;* la lista de los miembros, antiguos y nuevos, debía ser sometida (¡por duplicado!) al departamento del registro imperial. De esta suerte reorganizado, el contingente oriental debía gozar de la misma condición y derechos que el de África.

La *navicularia functio*, como la de los molineros y panaderos, se vinculaba a la propiedad, y quienes compraban bienes de embarcadores (*naviculariae facultates*) estaban sometidos *pro modo partionis comparatae* a las obligaciones a ellos anejas.[57] Elaboradas reglas fueron discurridas para evitar el fraude por parte de los ocupados en transportes marítimos. No se les permitía a los embarcadores dejar el puerto sino con documentos de despacho de las autoridades provinciales; debían llevar consigo a bordo un inspector oficial, y una vez desembarcado el cargamento, dar cuenta ante un comisario del puerto de cada artículo embarcado. Los que alegaban haber sufrido pérdidas o daños en el mar, estaban obligados a acudir al más próximo gobernador provincial pidiendo que el tribunal lo investigara, y al mismo tiempo procurar un "número razonable" de tripulantes para que fuesen examinados con tortura ("quo eorum tormentis plenior veritas possit inquiri"). Lo descubierto por el tribunal debía ser comunicado sin dilación a la prefectura pretoriana, y sólo cabía aceptar el procedimiento antes de que hubiera transcurrido un año (o en caso de viaje mayor, dos) a partir de la fecha de la pérdida alegada.[58]

Tales fueron las aportaciones de Valentiniano a un sistema de estatismo típico del siglo IV, sistema que, al menos en un caso, debía, a no

[55] xiii. 5. 13.
[56] xiii. 5. 14.
[57] xiii. 6. 4-7 (367 y 375).
[58] xii. 9. 1 y 2 (372).

tardar, hacer criminalmente responsable a la corporación como tal por los desfalcos que sus miembros cometieran, medida en pleno reto a principios consagrados en la jurisprudencia clásica.[59]

El espíritu de regulación, que así invadía los grandes servicios imperiales, halló igualmente expresión en códigos que gobernaban la actividad de corporaciones menores. Tales códigos, elaborados por sucesivas administraciones a través del siglo, fueron impuestos por Valentiniano a los *catabolenses*, unión de carreros al parecer adscritos al gremio de panaderos;[60] los *suarii, pecuarii* y *vini susceptores*, proveedores de cerdo, res y vino al mercado de la capital, que hacían sus operaciones según una escala de precios fijada por Juliano,[61] bañeros y tratantes en leña,[62] maestros de obras, expendedores de equipos,[63] caleros de Roma y Constantinopla,[64] navegantes de barcas de carga en el Tíber,[65] y el gremio de los estivadores de Ostia, al que se había concedido el monopolio de manejar las mercancías que entrasen en el puerto.[66]

La dirección del Estado, así impuesta a los trabajadores, fué por Valentiniano extendida a las clases profesionales. En una ley significativa, el emperador autorizaba el nombramiento de un médico en jefe por cada una de las catorce demarcaciones de la capital, que sería escogido (sometiéndose el nombre a la aprobación imperial) entre los principales miembros de la profesión, a fin de que, con compensación de un salario público, cuidara de los enfermos indigentes de su distrito. Con esta novedad, la Roma del siglo IV consiguió una especie de medicina de Estado, cuya teoría se indica en el texto mismo.[67] Con ánimo parecido, Valentiniano estableció un gremio de pintores autorizados, cuyos miembros, si eran hombres libres, debían gozar de las inmunidades concedidas a otras profesiones, incluso la exención de la temida obligación de la hospitalidad oficial, y, además, de locales gratuitos en las plazas municipales. Tales pintores no podían ser requeridos por los magistrados del lugar para la decoración de edificios públicos o la ejecución de retratos imperiales *(sacros vultus efficiendos)*, como no se les pagara adecuadamente. Las autoridades municipales estaban obligadas, bajo pena de sacrilegio, a reconocer los privilegios a ellos extendidos.[68]

[59] xiv. 3. 16 (380): "quidquid ex horreis plectibili usurpatione praesumptum sit, id per pistores, in quos totius criminis confertur invidia, matura exactione reddatur".

[60] xiv. 3. [61] xiv. 4. [62] xiv. 5.

[63] xiv. 8. [64] xiv. 6.

[65] xiv. 21. [66] xiv. 22.

[67] xiii. 3. 8 (370): "...qui, scientes annonaria sibi commoda a populi comodis ministrari, honeste obsequi tenuioribus malint quam turpiter service divitibus".

[68] xii. 4. 4 (374).

Con estos cambios completó Valentiniano los rasgos de la sociedad funcional que guardando, en substancia, la forma que le dió, había de ser su legado a la edad teodosiana. El principio que gobernaba esta sociedad, era el de servicio: "nemo aliquid immune possideat".[69] A medida que esta idea se hacía dominante, se inventaba una rica y variada terminología para indicar las múltiples obligaciones impuestas por el Estado a sus miembros. El lenguaje usado es profundamente sugestivo: en él las obligaciones son diversamente designadas como *munera, onera, ministeria, servitia, nexus, necessitates,* y también *functionum obsequia, obsequia publicorum munerum* o *solemnitates civilium munerum.* Individuos o grupos corporativos obligados a tales deberes eran llamados *obnoxii functioni,* y, a juicio del Estado, su negocio era el de desempeñar una interminable serie de servicios prescritos por la suma autoridad *(functiones tolerare, implere militiam).* En la última fase de su historia, pues, la *Romanitas* vino a resolverse en una comunidad en que teóricamente todos trabajaban, pero ninguno en su pro. Y para todo el mundo, salvo los miembros activos del servicio imperial, era puramente fiscal el trabajo, tomando la forma de contribuciones para su sostenimiento.

En la imposición de estas contribuciones,[70] el principio era el de servicio según la capacidad.[71] Así incluían trabajo, lo mismo que dinero y mercancías. Como tales, se clasificaban en "personales" o "civiles". *Munera personalia,* o sea *corporalia* o *sordida* eran las varias formas de labor física impuestas al pobre. *Civilia munera,* por otra parte, representaban obligaciones anejas a la propiedad, diversificadas según la condición del posesor, según el principio *sollicitudo ac honor,* deudo, en el siglo IV, del francés *noblesse oblige.* Existían, sin duda, ciertas funciones indispensables a que los propietarios estaban teóricamente sujetos, como, por ejemplo, el mantenimiento de las vías públicas;[72] y a tales funciones, al fin, hasta los dominios imperiales fueron sometidos.[73] Pero en los demás casos, se combinó que la atribución de cargas fuese a la presunta capacidad para la ejecución; y la impuesta carga específica traía consigo en cada caso conmensurados privilegios e inmunidades.

Límites de espacio imposibilitan extenderse sobre la aplicación de estos principios, ilustrados por minuciosísimas prescripciones esparcidas en todo el Código. Sin embargo, ciertas implicaciones del sistema pue-

[69] xiii. 10. 8.
[70] i. 28. 3.: "dispositio fiscalium functionum".
[71] xii. 1. 109: "functio pro qualitate generis".
[72] xv. 3. 3.: "a viarum munitione nullus habeatur immunis".
[73] xv. 3. 4.

den ser notadas. En una sociedad gobernada por la idea *functio pro qualitate generis*, el resorte de la empresa individual era, sin duda, en gran parte eliminado, pero la propiedad (o aun la falta de ella), seguía, con todo, siendo la "inmóvil base de las relaciones humanas", la base de derechos y deberes, públicos y privados. Y a la vez como natural extensión de la idea de propiedad, y como medio más fácil de exigir las obligaciones a ella vinculadas, surgió el principio hereditario, en virtud del cual los servicios fueron normalmente llamados *patriae functiones* o bien *originalia vincula*. Por lo que respecta a la burocracia, Constantino ya en 331 había afirmado el principio de la "obligación por origen".[74] Prueba ya aducida demuestra que bajo Valentiniano los *corporati* o *collegiati* estaban sometidos a la misma regla. Valente la aplicó a los hijos e hijas de los senadores.[75] Un edicto de Teodosio debía afirmar, dentro de poco, el principio como también obligatorio para los miembros de las aristocracias municipales.[76]

En la sociedad funcional, la noción de propiedad quedó así enteramente disociada de la noción de libertad contractual. Ya fueron acá advertidas las restricciones impuestas a la compra y venta de tierras pertenecientes a miembros de las corporaciones de panaderos y embarcadores. Restricciones semejantes debían en breve ser impuestas a las de decuriones. Una ley del 386 prohibió a éstos que vendiesen bienes raíces o bienes muebles excepto en caso de suma necesidad, y, aun entonces, únicamente mediante el permiso de la autoridad competente.[77] Al poco tiempo, se dispuso por ley que cualquiera que se aventurase a comprar tierras de los decuriones sin aprobación del gobierno, perdiese parejamente el precio de la tierra y la tierra misma.[78]

Tal fué la némesis que, en la última fase de su historia, alcanzó al propietario romano. Torvo comentario, el de esa mudanza, al proceso de la *Romanitas;* el Estado que, según Cicerón, fué creado para la protección del derecho de propiedad, había finalmente convertido ésta en base de un sistema de servidumbres sin paralelo en los anales del mundo civilizado.

[74] vii. 22. 3: "ii, qui ex officialibus quorumcumque officiorum geniti sunt sive eorundem parentes adhuc sacramento tenentur sive iam dimissi erunt, in parentum locum procedant".

[75] vi. 2. 12.

[76] xii. 101 (386): "exemplo senatorii ordinis patris originem municeps unusquisque sequatur".

[77] xii. 3. 1 (386): "denique nihil erit postmodum, quo venditor vel circumventum se insidiis vel obpressum potentia comparatoris queri debeat".

[78] xii. 3. 2 (423).

Mientras tales teorías triunfaban en la sociedad imperial, el proceso de la evolución secular hallaba sus hitos; y la Ciudad Eterna que, durante el curso de su larga y variada historia, había ofrecido en sucesión el modelo de una vigorosa y agresiva comunidad labradora, luego el de un poder mundial dado a la asimilación, al colonialismo y al imperialismo, ya finalmente era ante el mundo la imagen de la inmovilidad, la inmovilidad de una civilización plenamente sazonada. Según la mente de cualquier iniciador de su propia nación, o sea la mente democrática, el sistema social del siglo IV es cosa exótica y monstruosa, y sólo resulta comprensible después del estudio prolijo del Código Teodosiano. Podemos observar, no obstante, que ese sistema importaba una rígida estratificación de los varios órdenes en un plan finamente articulado, en que la condición de cada cual quedaba, hasta la meticulosidad, definida según su importancia "económica": esto es, según el papel que desempeñaba en el conjunto de la organización social. En dicho plan, los miembros de todos y cada uno de los grupos poseían sus *codicilli* o patentes, en virtud de los que podían, si era menester, autorizar sus demandas; y los nombres, también, de miembros aún más humildes de la sociedad se hallaban incritos en la matrícula o lista de su grupo.[79] Las clases se distinguían además por diferencias de indumentaria y de insignias, y la regla del vestido estaba cuidadosamente prescrita para la ciudad; del respecto a esa imposición estaba encargado el *censuale officium.*[80] El orden establecido se veía sujeto a continuo refinamiento en una serie de prescripciones que prosiguieron durante toda la edad teodosiana. Así, por un edicto de 397, el uso de calzones quedó prohibido en la ciudad bajo la amenaza de destierro perpetuo y confiscación de toda la propiedad.[81] Algunos años después fué vedado aparecer en público con el pelo largo; y el uso de pieles, aun por esclavos, fué privado en la capital y sus inmediaciones.[82]

A los varios grupos y clases de la sociedad se les concedía títulos honoríficos, desde los de *illustres*, *spectabiles* y *clarissimi*, tres grados de la aristocracia imperial, hasta los de *egregiatus* o *perfectissimatus*, que satisfacían la ambición de los funcionarios civiles o de los *municipales* que hubiesen llegado a cumplir ciertos deberes específicos; y el plan incluía distinciones nuevas, como la de conde, al igual que la histórica *senatoria dignitas.* Dentro de esta última, la honra del nuevo patriciado instituído por Constantino, combinada con la de la antigua dignidad de cónsul, constituía una distinción que elevaba a su poseedor a igualdad

[79] Por ejemplo, xvi. 2. 15: "negotiatorum matricula".
[80] xiv. 10. 1 (382). [81] xiv. 10. 2. [82] xiv. 10. 4 (416).

social con los titulares de los grandes virreinatos o las prefacturas. Tales títulos fueron ansiosamente deseados, si no por su valor intrínseco, siquiera por los privilegios e inmunidades que su goce confería. La importancia de la condición social fué además puesta de relieve por un elaborado orden de precedencias, cuyo principio general hubo de ser formulado por legislación de Teodosio[83] y definido por sus sucesores. También se la destacó en un ceremonioso código de etiqueta que incluía el detalle de formas de acceso y saludo (*ius adeundi, ius osculandi*, etc.) empleadas según los varios grados de la jerarquía civil y militar.

Tal fué el sistema que, desenvolviéndose a base del levantado por Augusto y los Antoninos, y desarrollado por sucesivas administraciones durante los siglos III y IV, se prolongaría finalmente hasta la edad de Teodosio. Algo debió a cada una de esas administraciones, aunque sólo fuese por vía de añadidura; y de esos aumentos, alguno, como el de la postración, puede indudablemente ser atribuído a influencia oriental. Con todo, los elementos de dicho orden eran aún romanos, y, como tales, hubieran sido comprendidos por Augusto o Adriano. Según palabras de Gibbon,[84] "las formas, la pompa y la prodigalidad de la administración civil contribuyeron a restringir la irregular licencia de los soldados; y, con ser las leyes violadas por el poder o pervertidas por la sutileza, los cuerdos principios de la jurisprudencia romana preservaron un sentido de orden y equidad que jamás conocieran los despóticos gobiernos del Oriente". Esto es, que a pesar de los esfuerzos de varios emperadores atentos a darle nueva complexión, la *Romanitas* todavía abrigaba, en el fondo, el ideal clásico de εὐνομία o buen orden. A la luz de ello, convendrá recordar que el papel de individuos y grupos en el sistema consistía en adaptarse a los requerimientos de un orden arquitectónico, y la mera "libertad" había sido en cualquier tiempo poco menos que excrecencia de él.

Para preparar ese ajuste, no había en la sociedad función más esencial que la educativa. Ya discutimos el lugar de ésta en la economía de la *Romanitas*, y notamos el desenvolvimiento de un plan de instrucción pública, empezado por Catón y Cicerón y desarrollado, siguiendo trazos del segundo, durante los primeros tiempos imperiales.[85] A medida que la intervención estatista se fué acreciendo en el imperio, la teoría y práctica de la educación, lejos de perder importancia, la ganaron, y Valentiniano le rindió una contribución de suprema importancia.

[83] vi. 22. 7 (383).

[84] Ob. cit., cap. xvii, p. 200.

[85] Cap. IV de esta obra.

Se ha observado en otro lugar que Juliano, en su afán de consolidar las fuerzas de la reacción, había intentado monopolizar la maquinaria pedagógica y transformarla en instrumento del poder político. Al afirmar el derecho de nombramiento para todo puesto de la enseñanza, había excitado la acerba oposición de los cristianos y provocado el *Kulturkampf* que había de caracterizar la conclusión de su reinado. Pero acá, como en todas partes, lo que Juliano había inútilmente procurado conseguir por autoridad de Platón, fué asequible para Valentiniano, que obraba en nombre de Cristo. Bajo este último, la autoridad del Estado sobre la educación empezó con el descarte del maestro privado, independiente, "misionero filosófico" cuya historia espiritual ascendía a la época de la Atenas de Pericles y cuyas actividades habían sido rasgo conspicuo de la vida romana en tiempo de los Antoninos.[86] Un edicto del 369 requirió que los sofistas errantes, gentuza que resultaba haber asumido carácter de filósofos sin calidad para ello, fuesen reunidos y relegados a sus lugares de origen, para cumplimiento en ellos de sus deberes hereditarios.[87] Por subsiguiente edicto, promulgado en 376, se proveyó al establecimiento de un elaborado sistema de educación a cargo del Estado en todas las varias diócesis de la Galia. En cada una de las ciudades principales, las autoridades nombrarían a gramáticos y retóricos (tanto griegos como latinos), cuyo generoso salario, determinado estatutariamente, sería abonado por las municipalidades. Las ciudades metropolitanas debían poder escoger la flor de los instructores, y éstos serían más liberalmente pagados, en armonía con su capacidad superior y la importancia de las ciudades en cuestión.[88] De tal modo la profesión magisterial fué convertida en casta cerrada.

Las tendencias contemporáneas hacia el monopolio de la enseñanza por el Estado hallaron también expresión en el establecimiento de universidades imperiales en la Antigua y la Nueva Roma.[89] Para la constitución de ambas universidades el prefecto fué investido con poder de procurador; y los estudiantes que solicitasen su admisión presentarían un certificado de las autoridades de su lugar de origen, acreditándoles como personas aptas para la asistencia. También se les exigía que trazasen un propuesto sistema de estudios que incumbía al prefecto aprobar. El *censuale officium* registraría su lugar de residencia en la ciudad. Quedaba obligada esa oficina advertir a los estudiantes de los peligros de la intempestiva y excesiva laxitud, especialmente por asistencia dema-

[86] Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, pp. 334-83.

[87] *Cod. Theod.* xiii. 3. 7: "haec conluvies".

[88] xiii. 3. 11.

[89] xiv. 9. 1 (370).

siado repetida a los espectáculos; y, en caso de delincuencia, infligir el castigo de públicos azotes y rusticación.[90] Por otra parte, los estudiantes diligentes y de buena conducta, podían continuar su formación hasta los veinte años; y los nombres de los aventajados habían de ser objeto de anual comunicación a la oficina del registro imperial, pues se trataba de potenciales reclutas para el servicio civil. Coincidió con la fundación de esas universidades de Estado la nueva habilitación de las bibliotecas nacionales, mediante el nombramiento de una comisión permanente que cuidaría de la reparación y reemplazo de los libros.[91]

Como corona y ápice de un sistema nacional de educación, las universidades imperiales así establecidas por Valentiniano debían sobrevivir, como tantas de sus instituciones, hasta los tiempos de Teodosio. Una ley de Teodosio el mozo, completó su constitución añadiendo a las existentes cátedras de gramática y retórica (griegas y latinas) una de filosofía y dos de derecho. Al mismo tiempo, se reafirmó el monopolio de Estado, prohibiéndose a personas no autorizadas que ofrecieran instrucción pública y negando a éstas las inmunidades concedidas al profesorado capitolino.[92] De esta forma el Capitolio, en tiempos antiguos sede de Júpiter, Juno y Minerva, estigmatizado por Tertuliano como "templo de todos los diablos", el sitio en que los gansos sagrados habían dado la alarma, recogía en sus ecos las voces de profesores que evocaban prolijamente las lenguas, literatura e instituciones de Grecia y Roma clásicas.

El programa de Valentiniano ofrece vasta prueba del llamado heroico esfuerzo de consolidación, característico del reinado. Al mismo tiempo destaca la verdad de que ese esfuerzo iba dirigido al mantenimiento, a cualquier precio, de la estructura existente de la sociedad secular. A este fin, el emperador se hallaba dispuesto, como la ocasión lo exigiera, a recurrir a los más radicales expedientes. Si nueva ilustración de esta verdad precisara, podríamos hallarla en legislación como la que vedó que se impusiera la condición de curial, con sus obligaciones anejas, a hombre alguno como castigo,[93] o en la ley subsiguiente, por la cual, al paso que se confirmaban los privilegios de los decuriones, la administración amenazaba con pena de muerte a cualquier magistrado que les infligiese la tortura por delitos que no fuesen traición o sacrilegio.[94] Al mismo tiempo, los miembros dirigentes de la *curia* quedaban específicamente eximidos de aplicaciones del "látigo plúmbeo". Pero la más

90 Despido temporal. (N. del T.)
91 xiv. 9. 2 (372).
92 xiv. 9. 3 (425).
93 xii. 1, 66 (365).
94 ix. 35. 2 (376).

viva prueba de aquella intención se halla indudablemente en un edicto que prohibía, como delito capital, el matrimonio mixto de provinciales romanos y bárbaros, hombres y mujeres, y de cualquier rango en la localidad.[95] Reveladora del esfuerzo de la *Romanitas* para mantenerse contra la marea creciente de la barbarie, esta medida será apreciada en toda su importancia sólo por contraste con los cambios revolucionarios que debían acaecer en la próxima generación, en que, por reaparición del fusionismo bajo Teodosio, dos príncipes, uno, cónyuge de mujer de sangre franca, otro, cónyuge de mujer de sangre vándala, debían ocupar el trono imperial, mientras que su hermana, hija y madre de emperadores, sería por algunos años consorte de un rey bárbaro.

Al consagrarse a conservar los elementos esenciales del orden romano, Valentiniano personificó una actitud común al menos a dos clases de la sociedad. Formaban la primera paganos filosóficos o tradicionalistas que, aun habiendo acogido con poco o ningún entusiasmo el programa regresivo de Juliano, rechazaban, con todo, la alternativa propuesta por el cristianismo. La segunda estaba compuesta del creciente número de quienes, profesando adhesión a la nueva fe, la veían en realidad con ojos paganos.

Cabe escoger como representante de los primeros a Amiano Marcelino. Citamos ya su testimonio favorable a la política religiosa de Valentiniano. En otro paraje, comenta con aprecio el hecho de que, bajo ese régimen, no hubo quien no recibiera la protección debida a su rango y categoría, salvo en el caso solitario de la traición ("in qua sola omnibus aequa conditio est"). Al hacerlo, subscribe las pretensiones de la administración en cuanto a sus logros.[96] Y, en general, atestigua la excelencia del gobierno, calificando a Valentiniano de sólo débil en su trato de los poderosos oficiales del ejército. Y a Valente de severo y honrado a un tiempo.[97] La expresión de esos sentimientos había de repetirse en los años inmediatamente sucesivos cuando, apiñada sobre sus cabezas la inclemencia de la persecución cristiana, los fieles adictos a la cultura antigua recordaron las medidas de Valentiniano, prenda y garantía de una libertad que en aquel entonces había dejado de existir.[98]

Amiano, empero, como sus obras lo muestran, vivió en el pasado.

[95] iii. 14. 1 (370): "quod si quae inter provinciales atque gentiles adfinitates ex huiusmodi nubtiis extiterunt, quod in his suspectum vel noxium detegitur, capitaliter expietur".

[96] Amm. xxviii. 1; *Cod. Theod.* ix. 35. 1 (369).

[97] Amm. xxvii. 9. 4.; xxxi. 14. 2 *ss.*

[98] S. Ambrosio, *Epist.* cl. 1. 17; *Relatio Symmachi* 3: "repetimus igitur religionum statum qui rei publicae diu profuit".

Su equipo espiritual derivaba de los teólogos y sofistas de la antigüedad clásica, cuyos nombres reverenciaba, y de cuyas especulaciones en física, ética y lógica se sirvió como fundamento de una personal filosofía de la vida. Ésta no revela progreso apreciable sobre las opiniones corrientes entre los hombres educados de los días de Cicerón y Livio. Hay allí análogo esfuerzo en el sentido de racionalizar las nociones implícitas en la mitología corriente; los dioses se ven despersonalizados y reducidos a las cualidades de las cosas. Las cosas, por su parte, se desquitan, ya que, por tal proceso, adquieren carácter positivo y ejercen, pues, positiva influencia en la humanidad, como condiciones o poderes impuestos a la actividad humana, "ea quae accidunt nobis non per nos sed aliunde et vires eae quae extra nos sunt". El nombre colectivo de esas condiciones es *Fortuna*, la que así aparece una vez más como correlativa de *Virtus*, y en la interacción de *Virtus* y *Fortuna* se halla la *lex naturalis, fatalis ordo*, o destino del hombre.[99]

Como robusta supervivencia de los tiempos de Cicerón y Livio, el pensamiento de Amiano podrá, tal vez, no ser tenido por muy al compás del espíritu de la época. Mucho más importante y a la vez siniestro fenómeno, hallamos en la mentalidad de las figuras representativas del siglo IV que, al ofrecer nominal lealtad al cristianismo, manifestaron en su actitud y perspectiva cabal fracaso en el entendimiento de él. Y una dificultad surge aquí, pues es imposible determinar qué elementos de su pensamiento han de ser atribuídos a mera convención, y qué otra parte representa el resabio del paganismo oficialmente caduco. Tal dificultad se nos presenta en los panegiristas, quienes, como ya advertimos al hablar de los ensayos de Juliano en su mocedad, solían repetir los sobadísimos cumplidos paganos, canonizados por uso persistente desde los tiempos de Plinio. El mismo problema surge en la obra de poetas que, lo propio cristianos que paganos, se valían del tradicional aparato ideológico del arte clásico. Pero, en fin, cabe decir que la ambigüedad desaparece en Ausonio, quien se muestra, en su condición de típico de aquella edad, difícilmente superable. Abogado y retórico de Burdeos, Ausonio fué llamado a la corte por Valentiniano, como preceptor de Graciano, y, como reconocimiento generoso de sus servicios, Graciano debía, más tarde, elevarle al consulado. En su harto conocido *Himno pascual*,[100] Ausonio, después de hablar de la Trinidad, *Pater, Natus, Spiritus*, concluye así:

[99] Véanse caps. III y IV de esta obra.
[100] *Opusc.* iii. 2, versos 24-31.

tale et terrenis specimen spectatur in oris
Augustus genitor, geminum sator Augustorum,
qui fratrem natumque pio complexus utrumque
numine partitur regnum neque dividit unum,
omnia solus habens atque omnia dilargitus.
Hos igitur nobis trina pietate vigentes,
rectores terrae placidos caelique ministros,
Christe, apud aeternum placabilis adsere patrem.

La dificultad que supone la elaboración de este símil no es en modo alguno liviana; para que éste resulte, en todo respecto, preciso, Valentiniano, el Augusto más antiguo, debe ser representado como "padre" tanto con respecto a Valente como con respecto a Graciano, y, pues, "primera persona" de esa majestad trina y una que, mediante sus distintos miembros, rige los destinos del imperio uno e indivisible. Aparte de esa discrepancia, sin embargo, el poeta, en vuelo no comparable a nada de lo efectuado por sus predecesores paganos, consigue trasladar el dogma central de la ortodoxia cristiana a un fragmento de característica fantasía mitológica, mientras, al mismo tiempo, convierte el poder imperial en una especie de providencia terrena. Al hacerlo ilustra adecuadamente, si no la naturaleza de la Trinidad, por lo menos el triunfo del estilo de pensar pagano sobre el cristiano. Y en esa muestra suya de la victoria del modo antiguo sobre el nuevo, se vincula, en efecto, a lo todavía superviviente de sentimientos y aspiraciones consagradas en el sistema secular de Roma.

En tales circunstancias resulta instructivo considerar en qué aprecio tenía el secularismo contemporáneo la posición y perspectivas del imperio. Para tal fin, debemos referirnos de nuevo a la autoridad mejor provista entre todas las supervivientes para emprender el análisis e interpretación del panorama existente. Hombre a la vez de letras y de negocios, Amiano combinaba en su persona las cualidades que la antigüedad exigía al historiador ideal. Había servido, como soldado, bajo Constancio y sus sucesores; algo había presenciado de la fatal expedición persa de Juliano y de sus consecuencias, y estuvo, con Valente, en los combates de la frontera norteña. Además, versado en el funcionamiento del sistema administrativo imperial, sabía discernir tanto su vigor como sus flaquezas. Finalmente, había sazonado su experiencia el trato, no sólo con la sociedad de provincia, sino también con la de Italia y Roma. Procedió Amiano a su obra de historiador con independencia de juicio, efecto a la vez de su temperamento y su educación. Recelábase hondamente, en particular, de los métodos adoptados por los segundos Flavia-

nos para llevar a cabo un nuevo cielo y una nueva tierra. Pero mientras se mantenía a distancia y en plan crítico ante el proyecto de un orden social cristiano, distaba no poco de ser reaccionario, y su conservadurismo se sentía satisfecho con el ajuste por el que Valentiniano intentaba polarizar las relaciones de Iglesia y Estado. En ese respecto se reveló, decididamente, hombre de su época. Como tal, su observación acarrea la autoridad de quien vió el sistema existente, por decirlo así, desde dentro.

Con relación a ese sistema, Amiano ofrece dos solos comentarios generales, y, de ellos, el primero se refiere a la aristocracia romana. En cantidad de pasajes relevantes, que sirvieron de base a Gibbon para una brillante pintura de la sociedad imperial contemporánea, Amiano se destaca en la severa condenación de dicha clase.[101] Con desprecio digno de Juvenal, estigmatiza la frivolidad inane de vidas sólo posibles mediante enormes rentas derivadas de la explotación de los provinciales, y no dedicadas a mayor propósito que al despliegue aparatoso de la riqueza y el orgullo. Describe la incesante seguida de distracciones, baños, carruajes, caza, navegación deportiva y trueques de hospitalidad por los que los indignos aristócratas de entonces procuraban disimularse a sí mismos la futilidad de su existencia. Muestra con asco sus menguas espirituales y morales, su cobardía y afeminación, su avaricia y prodigalidad, su prontitud en pedir prestado, su dilación en pagar, y, sobre todo, la pueril superstición que les movía a recurrir, al menor pretexto, a adivinos y agoreros que explotaban sus temores. Tal superstición atribuye a la total carencia de serios principios de conducta, defecto no imputable sino a sí mismos, pues se habían apartado del cultivo intelectual, rechazando la herencia de la filosofía, única que puede conseguirnos dicha base, y todo ello para sumergirse en un puro sensacionalismo. Por lo tanto, en su dependencia, el canturreador ha reemplazado al filósofo, el maestro de histrionismo al de oratoria; sellan sus librerías como si fuesen tumbas y se hacen construir órganos hidráulicos.[102]

Al reducirse de esta suerte al culto de la futilidad, los aristócratas romanos se exponían, sin duda, a críticas como las en todo tiempo disparadas contra el rico ocioso. Pero, vistas las condiciones que normaban la vida antigua, la influencia de sus locuras y extravagancias debió de quedar relativamente circunscrita; y, para ver y apreciar su indignidad,

101 xiv. 6; xxviii, 4; Gibbon, ob. cit., cap. xxxi, pp. 295 *ss.*

102 Amm. xiv. 6. 18: "denique pro philosopho cantor et, in locum oratoris, doctor artium ludicrarum accitur et, bibliothecis sepulchorum ritu in perpetuum clausis, organa fabricantur hydraulica..."

habrá sido necesario visitar ese parque imperial de recreos que antes se había llamado Italia. Cualquiera importancia que a ello se diese, sería, pues, de carácter simbólico; tal estado de cosas indicaba la curtida indiferencia de las clases poseedoras hacia la acerbidad y penalidades que invadían toda la vida provincial. De otra suerte sus vidas no hubieran significado en aquella sociedad enteramente nada.

La segunda crítica de Amiano, mucho más incisiva, se aplicaba, no a ninguna limitada clase de la comunidad, sino a la sociedad imperial en su conjunto, cuya naturaleza, hasta donde cupiere substanciarla, indicaba el fracaso del orden romano, incapaz ya de hacer valer su título más esencial. Se había aceptado generalmente, desde la edad de Virgilio, que la Ciudad Eterna había llevado a la práctica un anhelo de justicia social mediante la creación y mantenimiento de la norma jurídica; y que, al desempeñar en tal forma su misión secular, la *Romanitas* se justificaba a los ojos del mundo. Pero, como lo señala Amiano, el sujeto a quien se ofrecía el don inestimable, lo aceptaba con el solo resultado de verse envuelto en uno de los más elaborados sistemas legales jamás discurridos, víctima, pues, potencial de las maquinaciones abogadiles, por cuyas siniestras actividades era el ideal de justicia sistemáticamente torcido y pervertido. El peligro se había acrecido más y más al paso que se desenvolvían la burocracia y el socialismo durante el siglo IV, pues, en esas condiciones, la sociedad imperial se había convertido como nunca en sociedad de juristas. Los abogados llenaban las filas de la jerarquía civil, acarreando a ella su punto de mira característico. Bullían en los tribunales de justicia de las provincias todas. Así, la que un tiempo fuera profesión honrada, floreciente y útil, se había convertido en una de las plagas capitales de la sociedad contemporánea. Para Amiano, soldado sencillo y rudo, los abogados eran pandilla rapaz y violenta, que se disparaba de una a otra ciudad, asediaba los umbrales de los ricos, y, como sabemos de raza, olfateaban, en busca de casos, la puerta misma de las alcobas. Capitalizaban los juristas las diferencias domésticas para levantar edificios de odio, y, poniéndose a desenterrar leyes en desuso, garantizaban la absolución del criminal, aunque hubiese asesinado a su propia madre. Y ellos, con la presa entre sus garras, le chupaban hasta el tuétano, y jamás acertaría ella a desasirse.[103]

Esa crítica de Amiano, por aguda que fuere, está notoriamente falta de penetración y profundidad. Vitupera los abusos del privilegio, pero no parece advertir que el privilegio era un valor erigido en la propia

103 Amm. XXX. 4. 8 *ss.*

estructura de la vida grecorromana. Arremete contra la perversión de la ley, sin considerar ni por un momento si tal vez el mismo ideal clásico de justicia podría ser imperfecto. Pero en la misma superficialidad de sus opiniones estriba su significación histórica, pues ellas atestiguan con la mayor transparencia posible las limitaciones de la ideología del secularismo grecorromano. Y todavía pone de manifiesto esas limitaciones en lo que viene a decirnos sobre el imperio. No siente los más hondos peligros enfrentados al orden romano, y no consigue, ni por pienso, apreciar la fuerza de la denuncia contra él formulada por el cristianismo. Para él, como para aquellos a quienes debió sus ideas, la grandeza de Roma había sido efecto de una "única y casi increíble combinación de *virtud* y *fortuna*". Lo que amagaba tal grandeza era el *vicio* por parte de los favoritos de la fortuna, y ello paraba en dejar tirados los dones de ésta. Así considerado, el problema no admitía más solución que la que ya había resultado eficaz en lo antiguo. En una crisis anterior de sus destinos, había surgido el principado para salvar la *Romanitas*, y ese, al reprimir la tendencia contemporánea a la degeneración, había ofrecido al imperio la promesa de una vida renovada. Los poetas podían saludarlo como intervención de una providencia terrena; mas para Amiano, como para Livio cuatro siglos antes, el *modus operandi* de esta providencia saltaba a la vista: el remedio para los males del gobierno no podía ser sino más gobierno todavía.

Si es justo asumir que las limitaciones del crítico lo fueron también del estadista cuya obra aquél subscribió, ello nos podrá ayudar en la estimación del sentido de lo que podemos llamar experimento de Valentiniano. Valentiniano se hallaba entre dos mundos, a ninguno de los cuales pertenecía del todo. En su repudio del paganismo oficial, identificábase con las fuerzas encaminadas a un orden nuevo. Pero por su resuelta independencia de la Iglesia y exclusiva confianza en las armas del secularismo, marcaba su fundamental dependencia del antiguo. En sentido calificado y muy real *último romano*, Valentiniano se consagró al mantenimiento de un sistema superviviente a impulsos que le habían dado el ser; y, último exponente de los métodos tradicionales, elaboró la maquinaria administrativa hasta el extremo de empezar a alelarla. Pero al agotar así los recursos del gobierno, patentizó que, como fuese menester salvar la *Romanitas*, habría que buscar de algún modo nueva vitalidad en un venero exterior. Y con ello abrió la senda a los cambios que habían de distinguir la época de Teodosio.



IX

TEODOSIO Y LA RELIGIÓN DE ESTADO

El programa de renovación, inicialmente intentado por Constantino, fué llevado a término por Teodosio. Con la esperanza de comunicar nueva vitalidad al orden romano, el primero había invocado la ayuda del cristianismo, determinando con ello los problemas del siglo IV. Resolvió Teodosio aquellos problemas, pero, de esta suerte, dispersó los cimientos de la *Romanitas* y cruzó la quebrada que divide el mundo antiguo del medieval. Tales consideraciones asignan particular interés y significación al experimento de Teodosio, bien se le considere como último, desesperado esfuerzo para la salvación de la sociedad, bien como intento de promover, por caminos aún inexplorados, el proyecto de una nación cristiana.

El acceso de Teodosio fué resultado de una crisis desarrollada en el imperio tras la muerte de Valentiniano. Como Augusto más antiguo en la sucesión de su hermano, Valente había iniciado la peligrosa política que introdujo a los godos, como *foederati*, acá de las fronteras. Entre él y sus ministros hay que distribuir la responsabilidad de los desastrosos efectos de dicho plan.[1] El levantamiento de los refugiados góticos precipitó un aprieto para el que a duras penas era adecuada la fuerza unida de los romanos; pero, en vista del riesgo que suponía retirar las guarniciones de la Galia, Graciano, nuevo colega de Valente en las tierras occidentales, intentó débilmente prestar su asistencia. Por ello, o porque buscase la gloria de una victoria personal, Valente avanzó solo a buscar su derrota y muerte en la fatal batalla de Adrianópolis, el Cannas del bajo imperio (9 de agosto del 378). Como efecto de ese desastre, el Oriente permaneció casi un año sin gobernante, desvalida presa de los bárbaros victoriosos, quienes recorrieron la península balcánica, llevando la destrucción hasta las mismas puertas de Constantinopla. En tanto, el joven Graciano, ya el más antiguo del colegio de

[1] Amm. xxxi. 4. 9 y 10: Lupicinus... et Maximus... quorum insidiatrix aviditas materia malorum omnium fuit...

emperadores, luchó en vano con las dificultades del Estado hasta descubrir un colega competente en la persona de Teodosio.

Fué misión de Teodosio vindicar, por última vez, la integridad del imperio. Eso llevó a cabo por juiciosa combinación de diplomacia y fuerza. Amagado por sucesivas oleadas invasoras de lombardos, francos y otros bárbaros, aún enfrentado al problema de una nación armada y hostil dentro de las fronteras, su primera labor fué la de tratar con los godos. Aceptó a imponerles una paz insegura mediante la cesión de vastas áreas para su establecimiento, a cambio de su promesa de asistencia militar. Con el concurso de sus nuevos aliados, consiguió entonces rechazar a lombardos y francos, mientras los grotingos eran sometidos y establecidos como colonos en Rumanía. Al mismo tiempo, su creciente prestigio le permitió llevar a efecto la renovación de la paz persa, y, con tal logro, quedaron resueltas sus dificultades más urgentes.

Complicaba dondequiera el problema de la defensa la necesidad de sostener la administración de colegas ineficaces. En 383, Máximo, proclamado Augusto por las legiones británicas, invadió los territorios de Graciano, quien fué asesinado cerca de Lugdunum por sus mismas tropas. A las pretensiones del usurpador: *reparatio*, *restitutio*, *felicitas rei publicae*, que recordaban ominosamente la *stasis* de tiempos anteriores, respondió Teodosio asociando a la púrpura a su hijo Arcadio. No podía hacer más, por el momento; y, por espacio de cuatro años, Máximo se jactó de una *concordia imperatorum* que no existía. Pero cuando Máximo invadió el valle del Po para destronar a Valentiniano II, Teodosio derribó al tirano y recorrió sus huellas en sentido inverso, restaurando al mismo tiempo al príncipe mozo en su trono, en Milán (388). El subsiguiente asesinato de Valentiniano por Eugenio, hombre de paja de Arbogastes, su bárbaro *magister militum*, requirió una segunda expedición a Italia, por cuyo efecto un segundo hijo de Teodosio fué investido con la soberanía en Occidente. A Arcadio y Honorio, sus herederos y sucesores, pudo Teodosio transmitir pacíficamente el imperio (395).

Pero si Teodosio alcanzó restaurar como se ha dicho el orden romano, lo hizo a costa de una regimentación en escala nunca vista en su historia. Como medio de satisfacer los requerimientos militares, el emperador siguió legislando según el espíritu de Valentiniano y Valente; y hacía cada vez más ásperas y brutales sus medidas el creciente apremio de su necesidad. Por decreto del 379 los labradores de granjas en que fuesen descubiertos individuos de origen extranjero *(alienigenae)* o evadidos del servicio militar, se veían amenazados no ya con multas o ser-

vidumbre penal, sino con muerte en las llamas.[2] Una ley del 380 confirmaba las disposiciones de la legislación anterior y, como incentivo a la delación de desertores, prometía libertad a los esclavos, y a los hombres libres exención de impuestos.[3] Edictos sucesivos, promulgados en la década siguiente, repitieron, a la vez que las refinaban, las medidas anteriormente promulgadas.[4] Además, los reclutas, a medida que se incorporaban, eran marcados con hierro candente como esclavos o convictos, a fin de que ninguno pudiera escapar. Una ley del 398 (Arcadio y Honorio) había de extender esa práctica a los *fabricenses*, o pertenecientes al cuerpo de armeros imperiales, que desde entonces llevaron en los brazos la marca pública, "ad imitationem tironum... ut hoc modo saltem possint latitantes agnosci". [5]

En la crisis que amenazaba la *Romanitas*, el dinero y los servicios eran apenas menos esenciales que la misma fuerza combatiente. Por lo tanto, traída de la mano por la conscripción de soldados vino la de la riqueza, y aun cabría decir que la de la pobreza juntamente. Así, mientras el imperio era recorrido a caza de reclutas, esos debían, con todo, rendir plena información sobre su lugar de origen y clase social, para que "nadie pudiese substraerse a la *curia*"; ya ni la línea de batalla servía de refugio al acosado contribuyente.[6] Una disposición anterior había ya llamado a todos los *curiales* a sus funciones hereditarias, aunque hubiesen conseguido "meterse" en las hileras del Senado o en las de la burocracia.[7] Tal orden fué reiterada en sucesivas ocasiones durante los siguientes años.[8] En 383, las exenciones antes concedidas a los rabinos judíos fueron rescindidas; y las personas deseosas de ingresar en el ministerio cristiano sólo quedaban autorizadas para ello si hallaban substituto que asumiera sus obligaciones fiscales.[9] Subsiguientes edictos cancelaron el derecho de los decuriones a pasar su obligación a substitutos, y decretaron que las filas del servicio militar y civil serían rastrilladas en busca de fugitivos.[10] Por ley del 387, los decuriones a quienes se hallase culpables de fraude en lo tocante a la imposición o recaudación de impuestos, serían sometidos a azotes no sólo por decisión del prefecto pretoriano, sino de los mismos magistrados ordinarios.[11] En 392, fué

[2] *Cod. Theod.* vii. 18. 2. [3] vii. 18. 4.
[4] vii. 18. 5, 6, 7, 8, etc. (381-91). [5] x. 22. 4.
[6] vii. 2. 1 (383).
[7] xii. 1. 82 (380): "omnes ad curiam praecipimus revocari qui ad munera subeunda originalibus vinculis occupati officia conantur exhibere maiora, sive se splendidissimo senatui tradiderunt sive, per officia militantes, obsequa patriae denegarunt..."
[8] xii. 1. 93 (382), 94 (383) y 95 (383). [9] xii. 99 (383) y 104 (383).
[10] xii. 1, 111, 113, 114 (386). [11] xii. 1. 117: "plumbatarum ictibus".

denegado al deudor público el derecho de asilo en el santuario; los clérigos que le albergasen serían sometidos a proceso, substituyéndoles.[12] En 395, se fijaron fuertes multas contra la ocultación de delincuentes "a la sombra de los poderosos".[13] Tales fueron los expedientes a que recurrió Teodosio para asegurar la recaudación fiscal. No satisfecho, sin embargo, con impedir que el propietario se sustrajese a sus obligaciones, el emperador se esforzó poderosamente en abolir exenciones de impuestos, sujetando aun los dominios imperiales a las obligaciones anejas a la propiedad territorial.[14] Con todo, la presión de guerras incesantes obligó a discurrir nuevas formas de imposición, con tal pesadumbre, que ello provocó una formidable rebelión en Antioquía.[15] Las demandas del fisco culminaban, hacia el fin del reinado, en una nueva y general inspección topográfica del imperio, preparatoria de ulterior división de las provincias y consiguiente elaboración de las jerarquías administrativas, militar y civil.

Demuéstrase pues que, al aceptar la púrpura, Teodosio aceptó, juntamente con la labor de defensa de las fronteras, el aparato entero del despotismo burocrático heredado de sus predecesores. Y aceptó a la vez la teoría y práctica de la monarquía sagrada, cuyas pretensiones debían, bajo este soberano y sus descendientes, llegar a su período climatérico. La santidad de la imperial persona venía supuesta en los prodigados títulos de *sacratissimus princeps, numen nostrum, nostra perennitas*. La morada del emperador era el *sacrum palatium*, y aun Roma, la capital nominal, se convirtió en *urbs sacratissima*, mientras los banquetes de mayor pompa eran llamados *divinae epulae*, "festines de los dioses".[16] Sucesivas leyes restringieron a pocos privilegiados el derecho de "tocar la púrpura" y de "adorar su serenidad".[17] En cuanto a las masas, para quienes la imperial persona era inaccesible, debían contentarse con la postración ante los "sagrados retratos".

Las consecuencias legales de esta noción de la soberanía, apenas si fueron menos elocuentes que las morales. Porque, como la santidad del emperador envolvía la de sus actos, las disposiciones imperiales se convirtieron en *caelestia* o *divalia statuta*,[18] por emanadas "de la autoridad del oráculo imperial" y "consagradas por su nombre sacratísimo". Como tales, eran recibidas con solemne "adoración" por los dignatarios locales a quienes iban dirigidas. La observación de la ley fué así prescrita como

[12] ix. 45. 1. [13] xii. 1. 146. [14] xiii. 10. 8 (383).
[15] Cedrenus, *Hist.* 320 A-B (386). [16] *Cod. Theod.* vi. 13. 1 (413).
[17] vi. 24. 3 (364); vi. 24. 4 (387): "sacram purpuram adorare; contingere nostram purpuram"; vi. 23. 1 (415): "in adoranda nostra serenitate". [18] i. 15. 11.

por prevención divina,[19] y su ignorancia o negligencia tratadas como sacrilegio. Para tal delito, la sanción iba de la entrega del delincuente a las fieras hasta quemarle vivo, o al simple destierro.[20] Y tales consideraciones se aplicaban a las más menudas operaciones de gobierno: a la imposición, por ejemplo:[21] "Si alguien, con sacrílego cuchillo, merma una vid, o de algún modo limita la productividad de los árboles frutales, para engañar a los imponedores del impuesto e inventar astutamente falsas pruebas de pobreza, en cuanto se le descubriere será sometido a la pena capital, y sus bienes serán confiscados". En ese edicto, la palabra "sacrílego" no es vana metáfora, sino torvo recuerdo de que se pretendía que defraudar al emperador era defraudar al vicegerente de Dios en la tierra.

Estimada la santidad del soberano como implicando la de sus ministros, ello servía para poner a la entera administración fuera del alcance de la crítica. Un edicto del 385 prohibió la discusión sobre los méritos de cualquier nombrado por el emperador para servirle, declarando equivalente a sacrilegio la discusión de lo juzgado por el Augusto.[22] El ingreso en una oficina pública se convirtió en una especie de ordenación; dejarla, era abandonar un depósito sagrado.[23] Sentados esos principios, el servicio imperial lució un carácter verdaderamente hierático.

Las sanciones aplicadas para proteger la administración fueron también invocadas para mantener la existente traza de la sociedad, y, sobre segurar a cada cual una condición correspondiente a su nacimiento y origen, prevenir pasos irregulares de una a otra clase: "Valentiniano, de santa memoria," dice un edicto de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, "padre de nuestra divinidad, dejó para cada cual y cada orden y dignidad cierto lugar merecido. Si cualquiera, pues, se entra en posición a que no tenga derecho, no podrá defenderse alegando ignorancia, antes será juzgado por sacrilegio, como habiendo desatendido los divinos preceptos del emperador." [24] Con la final cancelación de las distinciones republicanas, el *ambitus*, pues, antes delito de menor cuantía, vino a quedar establecido como pecado. Y, a la vez, la apoteosis del Estado se reveló como apoteosis de la propia inmovilidad.

Los principios así enunciados condujeron a las más extravagantes consecuencias, cuya plena extensión sólo vino a revelarse bajo los hijos

[19] xvi. 5. 7: "divina monitio".

[20] *Dig.* 48, 13, 7 y 11.

[21] *Cod. Theod.* xiii. 11. 1 (381).

[22] i. 6. 9.: "disputari de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitare an is dignus sit quem elegerit princeps..."

[23] i. 29. 1: "ordinati"; vi. 13. 1: "depositum sacramentum".

[24] vi. 5. 2 (384).

de Teodosio. Por una parte, los desaguisados de los funcionarios civiles fueron definidos como sacrilegio, retribuído con penas apropiadas.[25] Por otra parte, la conspiración con soldados, paisanos o bárbaros para maquinar la muerte de prefectos, generales, senadores o altos funcionarios, fué declarada equivalente a asesinato consumado, y, como nuevo freno a la actividad subversiva, la ley arremetió brutalmente contra los familiares y amigos de cualquier convicto de aquel delito. Por ende, aun permitiéndoseles conservar las meras vidas como por gracia, los hijos del conspirador convicto se veían negado el derecho de herencia y quedaban para siempre infamados por la reprobación del crimen paterno ("ut infamia eos paterna semper comitetur, ad nullos unquam honores, nulla prorsus sacramenta perveniant... perpetuo egentes et pauperes"). Penas igualmente severas fueron establecidas para su mujer, hijas y compañeros, a quienes, en ausencia de prueba en contrario, se presumía conocedores, culpablemente, de su intención.[26] Esta serie de leyes, baldonada como "violadora de todo principio de humanidad y justicia",[27] es atribuída a la siniestra influencia del eunuco Eutropio, y conviene añadir que fué revocada dos años después de la caída del ministro.[28] Por pasajera que ella fuese, sirvió, no obstante, para proyectar vívida luz sobre las tendencias inherentes al Estado sagrado.

Con todo, la novedad del teodosianismo no tanto radica en la atribución de santidad al Estado cuanto en los métodos empleados para merecer la santificación. En tal respecto, la política del emperador fué, sin duda, regida hasta cierto punto por la reciente experiencia histórica. Hemos visto de qué suerte, por cambio natural del constantinianismo, Valeriano había reafirmado con vigor el dualismo de poderes y funciones que los segundos Flavianos habían querido celar cuidadosamente. Pero el Estado, que así se declaraba independiente de la Iglesia, se sentía en difícil posición, pues si rechazaba el apoyo del cristianismo organizado, no podía reclamar la autoridad de un sistema francamente pagano como el propuesto por el Apóstata. Su existencia, pues, dependía cabalmente de sus propias limitadas reservas de energía vital; y, consumidas éstas en el mismo esfuerzo de la propia preservación, el "estatismo" de Valentiniano apenas si sobrevivió a su autor. La creciente flaqueza física y moral de su sistema se reveló, aun antes de la batalla de Adrianópolis,

[25] vi. 29. 9 (412). [26] ix. 14. 3 (397). [27] Gibbon, ob. cit., cap. xxxii, p. 365.

[28] *Cod. Theod.* ix. 40. 18 (399): "sancimus ibi esse poenam ubi et noxa est, propinquos notos familiares procul a calumnia submovemus, quos reos sceleris societas non facit... peccata igitur suos teneant auctores nec ulterius progrediatur metus quam repperitur delictum".

en las tentativas de Valente hacia el arrianismo, de Graciano hacia la ortodoxia. La sacudida de aquella catástrofe selló su destino. Pero al paso que las condiciones políticas eran entonces desesperadas, aun si se las comparaba a las de setenta y cinco años antes, la Iglesia, a pesar de sus internas disensiones, a pesar también de su inmersión en las aguas cenagosas del secularismo, había ido creciendo, desde principios de siglo, en fuerza y cohesión; de suerte que la actitud de patrocinio que adoptara Constantino hacia la nueva religión, ya no era ni imaginable. Mas por importantes que fuesen esas consideraciones, no hubieran bastado para explicar la posición asumida por Teodosio, de no tomarse en cuenta sus propias inclinaciones personales. Los predecesores inmediatos del emperador habían sido católicos por razones de ambiente, educación y acaso política. Pero Teodosio era católico por convicción, bautizado tal en 380, tercer año de su reinado, y su conducta vino a mostrar la sinceridad de su fe. Real prototipo histórico del "príncipe cristiano",[29] se preocupó hondamente de traducir en hechos la lógica de su posición; y fué más que nada este hecho lo que determinó la amplitud y el signo de su peculiar esfuerzo, el de llevar a cabo un radical reajuste de las relaciones existentes entre los poderes espiritual y temporal.

Indicaciones de tal reajuste se transparentaron ya, en efecto, en el abandono por Graciano del título de *Pontifex Maximus*, usado por emperadores paganos y cristianos desde los tiempos de Augusto. También se pusieron de manifiesto en la reanudación por él de la "pía y recta legislación" del tipo de la para todos familiar en tiempo de Constantino. Esa legislación debía continuar en volumen cada vez creciente por toda la edad teodosiana, ya en forma de concesión de especiales privilegios a la Iglesia, ya en la de revisión de leyes a la luz de principios presumiblemente cristianos.

Con respecto al privilegio eclesiástico, hay que notar dos novedades características de este período. La primera, fué la aplicación de nuevas y más rigurosas sanciones para proteger la posición del clero. Así, mientras eran confirmadas sus inmunidades fiscales, la ley amenazaba ya con pena de sacrilegio a quien procurase imponerles obligaciones de que estaban legalmente exentos.[30] Igual sanción fué también invocada contra quienes se aventurasen a forzar las iglesias católicas, a atacar a sacerdotes católicos o a turbar de otra forma el culto.[31] La segunda novedad fué no menos destacada. Por ley del 412, los ministros de la religión católica, desde los obispos a los subdiáconos, cobraron la inmu-

[29] Agustín. *De Civ. Dei.* v. 26: "de fide ac pietate Theodosii Augusti".
[30] *Cod. Theod.* xvi. 2. 26 (381) y 40 (412). [31] xvi. 2. 31 (398).

nidad procesal, salvo ante los tribunales eclesiásticos, mientras que, al mismo tiempo, el acusador quedaba sometido a la pérdida de su rango y situación, a menos que pudiese demostrar su dicho.[32] La concesión de este privilegio parece haber causado una explosión de anticlericalismo, fenómeno nuevo, destinado a culminar en la usurpación de Juan en Ravena. Fué, sin embargo, reiterado en términos todavía más relevantes cuando, tras la caída del tirano, fueron derogadas todas sus decisiones.[33]

El intento de interpretar principios cristianos en las leyes se tradujo en una serie de medidas que demostraban el respeto del gobierno por la nueva religión de Estado. Así, no debía haber procesos durante la cuaresma.[34] Por otra parte, siguiendo un precedente establecido por Constantino, al llegar la festividad pascual se abrirían las puertas de la cárcel para todos los convictos, salvo los reos de traición, asesinato, rapto, incesto, envenenamiento y determinadas formas de sacrilegio.[35] Además, las sentencias de muerte impuestas por autoridad imperial no debían ser ejecutadas sino después del lapso de treinta días.[36] Esta medida, dispuesta para evitar la acción precipitada e irreflexiva por parte de la administración, ha sido atribuída a la influencia de Ambrosio sobre el emperador y relacionada con la matanza de Tesalónica. En un esfuerzo para evitar la explotación del sentimiento religioso, quedó vedado el comercio al por menor de huesos y reliquias de los mártires.[37] Leyes sobre la observancia dominical, que databan del tiempo de Constantino fueron de nuevo, no sin ampliarlas, puestas en vigor: en el día del Señor no debía haber teatros, carreras de caballos o distracciones a menos que en él cayesen natalicio o aniversario imperiales: excepción que en breve sería abandonada.[38] Al mismo tiempo, se tomaron medidas para evitar la profanación del día por la insistencia en las ordinarias actividades seculares, públicas o privadas.[39]

En estas materias, la novedad más importante, sin duda, fué la desintegración, bajo la influencia cristiana, de los conceptos clásicos de la familia y del derecho familiar. Prueba de ello puede encontrarse en la le-

[32] xvi. 2. 41: "clericos non nisi aput episcopos accusari convenit".

[33] xvi. 2. 47 (425): "fas enim non est ut divini muneris ministri temporalium potestatum subdantur arbitrio".

[34] ix. 35. 4 (380).

[35] ix. 38. 6 (381); 8 (385); "Paschalis laetitiae dies".

[36] ix. 40. 13 (382).

[37] ix. 17. 6 (381) y 7 (386): "nemo martyrem distrahat, nemo mercetur.

[38] ii. 8. 20 (392), 23 (399), 25 (409), xv. 5. 2 (386).

[39] xi. 7. 13 (386): "solis die, quem dominicum rite dixere maiores, omnium litium et negotiorum quiescat intentio; debitum publicum privatumque nullus efflagitet; ne aput ipsos quidem arbitros vel e iudiciis flagitatos vel sponte delectos ulla sit agnitio iurgiorum, et non modo notabilis, verum etiam sacrilegus indicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituve deflexerit".

gislación que protegía la sucesión de los hijos aun a madres que hubiesen muerto intestadas, contra la reclamación de parentela masculina.[40] Cabe también advertirla en la final desaparición del *ius liberorum* que, después del 410 no pudo ya ser invocado como medio de resolver entre alegatos contendientes el derecho a una herencia.[41] La antigua *patria* o *dominica potestas* fué, al mismo tiempo, menoscabada nuevamente por la ley según la cual los individuos convictos de prostituir a sus hijas o esclavas, perdían su derecho sobre ellas.[42] Las contemporáneas innovaciones de las leyes penales iban por el mismo rumbo. En 388, el uso antiguo de mantener cárceles privadas fué finalmente suprimido como ilegal.[43] En 420, una enmienda a la ley sobre el rapto asimiló éste a un crimen público ordinario si monjas fueren víctimas de él, quedando toda clase de personas autorizadas para la acusación.[44] También se demostró la influencia cristiana en la revisión de las leyes vigentes relativas al matrimonio. Constancio había condenado como incestuosa la unión de tío y sobrina, amenazando al culpable con que sería quemado vivo y sus bienes confiscados.[45] En 396 esas penas atroces fueron revocadas, pero tales uniones fueron declaradas ilegítimas, quedando la prole totalmente excluída del derecho de herencia.[46] En 415, la unión del viudo y la hermana de su difunta esposa, o de una viuda con el hermano del difunto esposo, fueron puestas en la misma categoría.[47] Es digno de nota en dichas leyes que sus disposiciones se aplicasen por igual a ambos sexos. En otro paraje nos referimos a la ley sobre el divorcio, debida a Constantino, con su doble patrón de moralidad para el hombre y la mujer. En 421, esta ley fué sometida a varias enmiendas que, entre otras determinaciones, obligaban al varón que hubiese repudiado a su mujer por mera incompatibilidad (*dissensio animorum*) a entregarle sus propios dones nupciales al igual que su dote, prohibiéndole al mismo tiempo contraer nuevas nupcias, mientras que la repudiada podría tomar otro marido después del lapso de un año.[48]

Tales cambios ofrecen, sin duda, cierto interés, pues indican la tendencia de modificaciones económicas y sociales, estimuladas por influencia cristiana y humanitaria durante el período teodosiano. Mas para los estudiosos de la historia del siglo IV, poco tendrán de nuevo o sorprendente. Lo que marca el distintivo carácter del teodosianismo, convirtiéndolo realmente en un punto de partida de la historia mun-

[40] vi. 1. 3 (383); véase viii, 17. 2 (410). [41] vii. 17. 3. [42] xv. 8. 2 (428).
[43] ix. 11. 1. [44] ix. 25. 3. [45] iii. 12. 1 (342).
[46] iii. 12. 3. [47] iii. 12. 4. [48] ii. 16. 2 (421).

dial, es la nueva política religiosa iniciada por el propio emperador en un edicto promulgado en Tesalónica el 27 de febrero del 380:

> Deseamos que todos los pueblos regidos por nuestra imperial clemencia profesen la fe que creemos haber sido comunicada por el apóstol San Pedro a los romanos, mantenida en su forma tradicional hasta el presente día, fe observada igualmente por el pontífice Dámaso y por Pedro de Alejandría, varón de apostólica santidad: esto es, que según la enseñanza evangélica y disciplina apostólica, debemos creer en una deidad, la santa Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, adorados en su igual majestad. Y requerimos que los que siguen esta regla de fe, abracen la calificación de cristianos católicos, pues juzgamos a todos los demás de mente insana y ordenamos que sean llamados heréticos... condenados, como tales, en primer lugar, a sufrir el castigo divino, y, con él, la venganza del poder que por celestial autoridad hemos asumido.[49]

Esta declaración destaca el neto resultado de los esfuerzos del siglo IV en busca de una nueva base para el orden romano. Por el manifiesto de Constantino y Licinio, reemplazaba a la idea clásica de la república la noción de dos órdenes más o menos distintos, uno político, otro eclesiástico. Por el de Teodosio, la relación entre esos órdenes quedaba finalmente determinada por la subordinación completa del poder temporal al espíritu. Así, en la transición a partir de la antigüedad grecorromana, el edicto de Tesalónica señala una etapa no menos importante que la inaugurada por el de Milán; porque si el antiguo sirvió para inaugurar la nueva república, el nuevo inició el proceso por el que la nueva república debía transformarse en imperio ortodoxo.

En contraste con anteriores formas de estructura, el imperio ortodoxo se caracterizó por dos novedades de importancia fundamental. Fué la primera la aceptación explícita de la cristiandad nicena como formuladora de la substancia de la fe católica; la segunda, la deliberda adopción de esa fe como principio de integración social. Al aceptar el catolicismo, el Estado abandonaba finalmente pretensiones que, originariamente propuestas por autoridades paganas en favor del imperio au-

[49] *Cod. Theod.* xvi. 1. 2: "cunctos populos quos clementiae nostrae regit temperamentum in tali volumus religione versari quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus, hanc legem sequentes Christianorum Catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere... divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos".

gustano, habían sido, con todo, mantenidos, con significación ambigua, por los soberanos afectos a la nueva fe, desde Constantino a Valentiniano. Y, a propósito, no fué mera coincidencia que las formulaciones doctrinales hechas primero en el Concilio de Nicea, fuesen ahora reafirmadas, casi al mismo tiempo de la medida imperial, en el Concilio de Constantinopla, vindicando así la Iglesia para ella prerrogativas que, desde los tiempos de Virgilio, había pretendido la Ciudad Eterna. Pero mientras de ese modo pasaba la primacía del poder secular al espiritual, ocurría a la vez que el reconocimiento en el catolicismo de un principio de validez y aplicación universales sugería la posibilidad de su adopción como base de un nuevo orden social, en que el Estado hallaría justificación a su existencia mediante "la defensa de la paz de la Iglesia". En esa idea puede verse el ánimo y propósito del teodosianismo, que se declaró en su pronunciado esfuerzo para lograr, en la armazón del sistema romano, las formas de un Estado católico. Con tal remate, las ambigüedades que habían caracterizado el intervalo de Constantino a Teodosio, tal vez inevitables en edad de transición, desaparecieron; y siguió un período de enérgico baldeo imperial en que las últimas energías del gobierno se vieron captadas por el fortalecimiento y práctica de la ortodoxia.

La formal liquidación del paganismo bajo Teodosio y sus sucesores ha sido caracterizada como "acaso único ejemplo de la extirpación cabal de una superstición antigua y popular de cualquier tipo" y por ello merecedora de consideración como "singular evento en la historia del espíritu humano".[50] Para ello habían preparado el suelo anteriores emperadores, especialmente Constancio II, a cuyos esfuerzos en tal dirección nos hemos ya referido.[51] Ni la pretendida neutralidad religiosa de Valentiniano I le había impedido reclamar más de una vez del fisco vastas sumas que, en la reacción bajo Juliano, habían sido apartadas para nueva dotación de aras paganas.[52] Pero bajo Teodosio, la administración entró en sistemático trabajo para abolir las varias formas supervivientes del paganismo mediante la separación, indotación y proscripción de los antiguos cultos.

Esta intención se armó de una serie de medidas revolucionarias por virtud de las cuales los escombros acumulados en los siglos fueron barridos despectivamente.

La actividad legislativa contra el paganismo empezó con el edicto de 381, que baldonaba como sacrílego participar en ritos prohibidos, de día o de noche, con fines de adivinación, o usar para tal propósito cual-

[50] Gibbon, ob. cit., cap. XXXVIII, p. 188. [51] Véase el cap. VI, pp. 252 s.
[52] *Cod. Theod.* x. 1. 8 (364).

quier altar o templo existente.[53] El año siguiente vió la nacionalización de los templos y de sus tesoros (incluyendo las estatuas de los dioses), que fueron abiertos al público como monumentos de arte, prohibiéndose tan sólo el acceso a los altares.[54] En 385 la campaña contra la adivinación llegó a comprender la prohibición de *auspicia* hasta según los ritos nativos.[55] Estas y otras medidas semejantes fueron seguidas en 392 por la que ha sido llamada promulgación comprensiva y final contra el paganismo:[56]

Ninguno de cualquier rango, posición o dignidad, alto o bajo, rico o pobre, en ningún lugar de ninguna ciudad, sacrificará una inocente víctima a absurdas imágenes; ni, en los más íntimos esfuerzos de propiciación adorará el *lar* con fuego, el *genius* con vino, los *penates* con perfume, prendiendo llamas, depositando incienso o suspendiendo guirnaldas...

Las personas que se atrevan a sacrificar víctimas o a consultar sus entrañas serán asimiladas a la condición de los imputados de traidores; contra ellos serán todos autorizados a presentar acusación; y, una vez convictos sufrirán las penas previstas por la ley, aunque no hayan hecho averiguaciones contrarias o relativas a la seguridad del príncipe. Bastará para condenarles que hayan querido romper las leyes de la misma naturaleza, espiando y descogiendo misterios prohibidos...

Cualquiera que adore imagen construída por manos humanas y así neciamente revele temores de lo que él mismo obró, que adore árboles con cintas o erija altares de césped cortado, recibirá como castigo la confiscación de la propiedad en la que se demuestre que cedió a tal superstición.

Cualquiera que intente, ya sea en públicos templos o altares, ya en propiedades particulares diversas de las suyas, efectuar cualquier acto de sacrificio pagano... será sujeto a una multa de veinte libras de oro.

La prohibición del culto pagano se vió seguida, en 396, de la final cancelación de los privilegios e inmunidades concedidos por las antiguas leyes a sacerdotes y ministros de cultos paganos, cuya profesión quedó ya oficialmente proscrita.[57]

Con la abolición de dichos cultos, el calendario pagano vino también a ser abolido. En tiempos de Teodosio el calendario no era sino rara mezcolanza que contenía capa sobre capa de influencia religiosa y consignaba los eventos morales y espirituales de un milenio histórico, durante el cual los dioses habían sido concebidos como fuerzas activas que guiaban y civilizaban el mundo. Incluía así un vasto número de festivales que recorrían todo el trecho que iba desde la primitiva religión doméstica y agrícola a la de los últimos cultos autorizados por el Estado,

[53] xvi. 10. 7.
[54] xvi. 10. 8.
[55] xvi. 10. 9.
[56] xvi. 10. 12.
[57] xvi. 10. 14.

y lo puntuaban, a intervalos, días felices o aciagos, que señalaban el aniversario de victorias o derrotas del pasado. Además, muchas *civitates* de Italia y de las provincias poseían todavía *fasti* locales, que enaltecían el recuerdo de su propia vida política y social. A Teodosio debe el mundo europeo la existencia de un calendario uniforme, correspondiente a las necesidades de una sociedad universal y basado en el año cristiano. La legislación instituyendo tal calendario se halla en el libro II del Código.[58] Se recordará que Constantino había declarado que el domingo era día festivo legal, salvo en lo que tocase a emancipaciones y manumisiones.[59] Teodosio, en el año 386 reafirmó dicha medida con la siguiente importante edición: "et non modo notabilis, verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituque deflexerit".[60] En esta característica añadidura invocaba las más graves sanciones posibles contra los profanadores del día del Señor. En 389, Valentiniano II, Teodosio y Arcadio, en un edicto dirigido al prefecto de la ciudad, declaraban ser jurídicos todos los días, salvo los siguientes:[61]

a) la vacación larga (24 de junio a 15 de octubre) a causa del calor estival y las necesidades de la cosecha de otoño.

b) 1 de enero (cerrando la tradicional semana de fiestas);

c) los aniversarios de Roma y de Constantinopla;

d) las vacaciones de Pascua, de dos semanas, comprendiendo los siete días anteriores y los siete días siguientes al Domingo de Pascua;

e) los domingos *(dominici dies);*

f) aniversarios del nacimiento y accesión de los emperadores reinantes.

En el año 400, la Navidad y la Epifanía fueron también consagrados, completando así el "año cristiano".[62] En 412, por interesante y significaitva concesión a los judíos, se dispuso que los tribunales no se reuniesen los sábados (su día santo).[63] La imposición del nuevo calendario fué asegurada por la supresión del antiguo.[64] Mediante la supresión, en la lista de fiestas públicas, de los festivales paganos, el imperio quebró uno de los más familiares eslabones que lo vinculasen a su histórico pasado.

Estas medidas servirán para ilustrar los métodos empleados por Teodosio para descuajar los vestigios del paganismo. Ellas muestran de qué suerte cayó la oficial religión grecorromana, víctima de armas por ella blandidas, en los días de su ascendencia, contra la fe cristiana. Al declarar, por ley, inexistentes a los dioses, el papel del Estado fué puramente formal, y, formalmente, la victoria parece haber sido patética-

58 *De Feriis.* 59 *Cod. Theod.* ii. 8. 1 (321). 60 ii. 8. 18.
61 ii. 8. 19. 62 ii. 8. 24. 63 ii. 8. 26. 64 ii. 8. 22 (395).

mente fácil y rápida. La oposición cundió principalmente en la nobleza de la antigua capital; y las remociones y reposiciones de la famosa estatua de la Victoria en el Senado pueden ser aducidas para ilustrar fluctuaciones en la lucha entre la aristocracia conservadora, por una parte, y, por la otra, el gobierno ayudado y animado por la insistencia de Ambrosio de Milán.[65] Esa oposición se caracterizó por una última resurgencia de la tradicional *religio*, desfogada en premoniciones de algún inminente desastre si Roma abandonaba de aquella suerte el símbolo y personoficación de su misión histórica. Y, por curiosa coincidencia, tales premoniciones no debían tardar en cumplirse, por primera vez desde la incursión de Breno, que había tenido lugar exactamente seiscientos años antes, Alarico y sus huestes góticas, en efecto, avanzaron triunfantes por las calles de la ciudad sagrada. Pero, por lo demás, la administración sólo encontró seria resistencia entre las masas volubles de grandes ciudades orientales, como Alejandría, donde el conflicto entre paganos y cristianos fué áspero y prolongado. El resultado, con todo, nunca había sido dudoso desde el fracaso de Juliano en la rehabilitación de los olímpicos; y, en conjunto, puede decirse que los dioses del clasicismo fueron merecidamente enterrados entre las ruinas de la civilización que no habían acertado a salvar.

La supresión del paganismo oficial no fué sino un aspecto de ese programa arrollador, que tenía por objeto establecer una coincidencia más o menos exacta entre catolicismo y ciudadanía; y para la realización de ese programa precisaba destruir las varias formas de herejía corrientes en el imperio. En ello la actitud del gobierno había sido ya indicada por el edicto de 379, que decretaba la permanente extinción de todas las herejías vedadas "por ley divina e imperial".[66] Dos años después, las herejías eunomiana, arriana y fotiniana fueron proscritas por sus nombres; y a fin de que "el nombre del único y supremo Dios fuese dondequiera celebrado" y para "que no se ofreciera oportunidad a los díscolos para entregarse a su locura", se ordenó que todos los edificios eclesiásticos fuesen inmediatamente librados a obispos que profesasen la fe católica.[67] Estas medidas se vieron completadas por otras que sometían a los secuaces de diversas herejías a incapacidades que variaban según el grado presumido de su "delito", al desviarse de la norma procurada por el Credo Niceno. Así, por ejemplo, con respecto a los maniqueos, el gobierno reclamó el derecho de tratarles como culpables de sacrilegio

[65] Boissier. *La Fin du Paganisme*, 11. vi, cap. I.

[66] *Cod. Theod.* xvi. 5. 5: "omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant".

[67] xvi. 5. 6.

(veluti sacrilegii reos tenemus); pero como el objeto era más bien terapéutico que punitivo, se limitó a imponerles una especie de excomunión civil, en virtud de la cual se les negó "todo derecho de testar y de vivir según la ley romana" ("testandi ac vivendi iure Romano omnem protinus eripimus facultatem"). Para impedir la evasión de esta pena, se promulgó la confiscación de los bienes transferidos por los maniqueos aun a sus herederos naturales, y, para nueva cautela, se dió carácter retroactivo a la ley, limitándose la exención "a aquellos de sus hijos que, aun criados como maniqueos, hubiesen tenido bastante seso y respeto de su interés para disociarse de dicha "confesión" ".[68] Por otro edicto del mismo año, se vedó a aecianos, arrianos y eunomianos levantar iglesias, en ciudad o campo, bajo pena de confiscación.[69] En 382, la intestabilidad de los maniqueos fué confirmada mientras que, al mismo tiempo, otros tipos de heréticos quedaron sujetos a pena capital.[70] Por dos edictos del 383, se prohibió a maniqueos, pneumatomaquios, macedonianos, arrianos y eunomianos el derecho de asamblea y el de celebrar ordenaciones, mientras sus bienes eran confiscados, y sus sacerdotes y ministros relegados a su lugar de origen; y se estableció una multa para los magistrados que dejaran de imponer tales disposiciones.[71] Cinco años después fueron repetidas estas órdenes, y además aplicadas a los apolinaristas, que parecen haber sido consignados a una especie de *ghetto*, con negación de todo derecho de acceso y petición a los tribunales imperiales.[72] El aislamiento moral y quizá físico de los estimados culpables de herejía infecciosa se halla también implícito en legislación del 389 relativa a los *eunomiani spadones*, cuyo nombre sugiere el carácter oprobioso de su culto; pero fué aplicado asimismo en aquel año a los maniqueos.[73]

La caza de herejes de esta suerte iniciada por Teodosio fué, como otros aspectos de su plan, proseguida con celo exagerado bajo sus hijos. Sobre el particular son dignas de nota ciertas afirmaciones de principio, contenidas en la legislación del 407. Por ésta, que halla su contrapartida en el código de Justiniano,[74] se sienta que la herejía es delito público, "porque cualquier ofensa cometida contra la divina religión envuelve daño paar todos".[75] Al justificar la confiscación de bienes de heréticos

[68] xvi. 5. 7 (381). [69] xvi. 5. 8. [70] xvi. 5. 9. [71] xvi. 5. 11 y 12.

[72] xvi. 5. 14: "addeant loca, quae eos potissimum quasi vallo quodam ab humana communione secludant.

[73] xvi. 5. 17: "nihil ad summum habeant commune cum reliquis"; y 18: "nihil ad summum his sit commune cum mundo". [74] C. *J.* i. 5. 4.

[75] xvi. 5. 40: "ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam comittitur, in omnium fertur iniuriam".

convictos, el propio edicto esimila su delito al de lesa majestad, y declara sus testamentos nulos e inválidos. También concede protección legal a los esclavos de hereje huídos de su dueño y que se sometan al servicio de la Iglesia católica. Otro edicto, promulgado después de la caída de Estilicón, cuyo arrianismo le había hecho sospechoso, previno que ningún enemigo de la fe católica tuviese cargo en el servicio imperial, ("ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus, qui a nobis fide et religione discordat").[76] Este principio fué reafirmado en 410.[77]

Dichas medidas adoptadas para imponer la uniformidad de creencia, difícilmente podían, sin agravio a la objetividad, ser aplicadas a los judíos, cuya religión era considerada, en cierto sentido, reflejo de peculiaridades nacionales y raciales que les hacía permanentemente incapaces de asimilación en el imperio ortodoxo. Mientras, pues, las medidas contra herejes eran, como se dijo, terapéuticas, variando según la supuesta nocividad de la culpa y los peligros morales o sociales que de ella cupiese temer, pareció que los judíos requerían trato algo distinto. Como consecuencia, se les asignó una condición única en el sistema teodosiano. Así, por edicto del 393, se reconoció su religión como legal.[78] Ello significaba estarles garantizado el derecho de asamblea y verse protegidos en sus personas y bienes contra las acometidas de chusmas cristianas. Tal principio fué reafirmado en 412.[79] Por otra parte, se cuidó de asegurar, en cuanto fuera posible, el aislamiento de gentes mancilladas por la *nefanda superstitio*. A este fin se dispuso que ningún judío se aventurase a comprar esclavo cristiano, o, habiéndolo hecho, a querer convertirle, bajo pena de pérdida de todos sus esclavos.[80] La aspereza de esta ley fué luego mitigada por la decisión de que si bien se permitiría a los judíos tener esclavos cristianos, sus dueños deberían concederles entera libertad para cumplir sus deberes religiosos.[81] Mas para que el uso de ella se redujera todo lo posible, se les prohibió comprar cristianos o aceptarlos como dádiva; y los que resultasen culpables de cualquier intento de convertirles serían declarados incursos en la pena capital.[82] Además, la unión entre judíos y cristianos fué calificada de adulterio, cayendo así bajo las atroces penas por Constantino impuestas a ese delito, con la añadida provisión que de acaecer tal matrimonio, cualquiera era competente para la acusación.[83] Finalmente, para contener la expansión del judaísmo, se negó a los judíos el derecho de

76 xvi. 5. 42 (408). 77 xvi. 5. 48.
78 xvi. 8. 9.: "Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat".
79 xvi. 8. 20. 80 iii. 1. 5 (384). 81 xvi. 9. 3. (415). 82 xvi. 9. 4 (417).
83 iii. 7. 2; ix. 7. 5 (388).

erigir nuevas sinagogas;[84] y su inferioridad social fué recalcada por el hecho de no permitirles aspirar al servicio imperial.[85] Como se habrá previsto, estas medidas pertenecen al reinado, no de Teodosio, sino de sus hijos.

Tales disposiciones contra paganos, heréticos y judíos, sirvieron de instrumento, del modo más cabal posible, para lo que puede estimarse principio básico del orden teodosiano. Este principio, según lo definió un edicto del 380, era el siguiente: "será culpable de sacrilegio cualquiera que turbe la santidad de la ley divina por ignorancia o la viole por negligencia".[86] La aplicación de este principio dependía, en buena parte, de consideraciones políticas. Se ha indicado, por ejemplo, que, en 386, la emperatriz Justina intervino desde Milán para obtener un derecho limitado de asamblea en favor de los que habían apoyado el arrianismo de Constancio. La concesión fué, con todo, sometida a la condición de que, como se la empleara para crear cualquier agitación contra la política eclesiástica general, incurrirían aquéllos en pena de muerte como "autores de sedición y perturbadores de la paz de la Iglesia".[87] Un edicto subsiguiente, prohibiendo la discusión pública de decisiones religiosas, parece indicio de la fija determinación, por parte del gobierno, de evitar cualquier crítica o pregunta relativa al plan establecido.[88] Destaca la misma idea su actitud hacia la apostasía, que es considerda como una recaída en el particularismo espiritual y moral. La vuelta al paganismo era penada con la intestabilidad; los hijos y hermanos germanos del culpable, a ser católicos, podían heredarle.[89] Esas incapacidades fueron igualmente impuestas a los renegados que se iban para el judaísmo o al maniqueísmo.[90] En 391, los apóstatas de cualquier categoría eran despojados de sus privilegios e inmunidades, baldonados con perpetua infamia y clasificados entre los más obscuros miembros del populacho.[91]

La nueva política religiosa fué, indudablemente, inspirada por la acrecida convicción de que el Estado, al que la acción de Constantino había privado de sus sanciones tradicionales, sólo podía sobrevivir como se hincara firmemente sobre un nuevo sistema de ellas. Pero en su esfuerzo creador de tales sanciones, Teodosio fué mucho más allá de lo

[84] xvi. 8. 25 (423). [85] xvi. 8. 16 (404) y 24 (418).

[86] xvi. 2. 25: "qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo violant et offendunt, sacrilegium committunt". [87] xvi. 4. 1 (386).

[88] xvi. 4. 2 (388). [89] xvi. 7. 1. (381) y 2 (383). [90] xvi. 7. 3. (383).

[91] xvi. 7. 5 (391): "de loco suo statuque deiecti perpetua urantur infamia ac ne in extrema quidem vulgi ignobilis parte numerentur... quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus gratiam communionis exosi ab hominibus recesserunt?"

contemplado por su predecesor. Como ya se manifestó, Constantino había considerado el cristianismo como un tónico que sería administrado en dosis cuidadosamente reguladas al lacio cuerpo político. Pero lo que propuso Teodosio no tanto fué tónico como transfusión de sangre, único medio posible de devolver a la *polis* algo de la vitalidad que, en el intervalo que arranca de Constatnino, había pasado de ella a la *ecclesia.* Y en ello fué alentado por la firme creencia de que en el cristianismo trinitario u ortodoxo podía hallarse un principio de cohesión política que, admitido, aseguraría al imperio una finalidad en armonía con sus reivindicaciones seculares. Desde este punto de vista, el orden teodosiano, aunque cerrado a paganos, herejes y judíos, estaba, empero, "abierto" a todos los dispuestos a reconocer como carta de ciudadanía su condición de hijos de la Iglesia.

Visto de esta forma el plan, sin embargo, nos deja advertir en Teodosio una fatal confusión de ideas. Porque considerar la fe como principio político, más que cristianizar la civilización era "civilizar" la Iglesia; no venía a consagrar las instituciones humanas al servicio de Dios, sino más bien a identificar a Dios con el mantenimiento de las humanas instituciones, esto es, con el de la *pax terrena.* Y, en este caso, la *pax terrena* estaba representada por el llamativo y chillón imperio, sistema que, originado en la persecución de fines humanos y terrestres, había de tal suerte degenerado que negaba a los hombres los propios valores que le habían dado origen, y ya sólo se mantenía trabado por cabal y cruda fuerza. Al llevarlo a cabo, se convertía el principio en puramente formal mientras que, al mismo tiempo, se dejaba entender la aplicación de convencionales métodos "políticos" para su realización. Mientras, pues, bajo presión gubernamental, el imperio tiraba rápidamente los arreos seculares para revestir los del cristianismo, permanecía, en su corazón, profundamente pagano, y, en el grado de tal permanencia, no resultaba sino convertido en sepulcro blanqueado. Así que, la revolución teodosiana tuvo como resultado neto, no el crepúsculo de la política al uso antiguo, sino simplemente el cambio de la opinión por la que el Estado contendía. Esto es, transformó el choque entre civilización y barbarie en un conflicto de religiones, en que los díscolos de cualquier catadura descubrieron el programa para una acción común contra las pretensiones del poder imperial, no sin bases para el entendimiento con los mismos enemigos hereditarios del imperio, notablemente los godos, que habían sido evangelizados por el obispo arriano Ulfilas. El teodosianismo marca así dos direcciones. En un sentido, estaba destinado a sobrevivir en Bizancio, donde, en nombre de la ortodoxia, la estrecha

alianza de política religiosa y religión política debían conservar por otro milenio lo que restaba de la herencia clásica. Por otra parte, lejos de remozar la *Romanitas*, la intentada substitución de la cultura, como principio cohesivo, por la religión sirvió sólo para añadir un final, decisivo elemento a las fuerzas que pugnaban por disolver el orden romano.

Oteándolo así, es posible estimar la verdadera significación del papel desempeñado por Teodosio en la historia imperial. Gibbon declara que expiró con Teodosio el genio de Roma. Y podemos convenir en que él, ante abrumadoras dificultades, dominó la crisis provocada por la derrota de Valente y por vez postrera "restauró el imperio". Es igualmente claro que, en su esfuerzo por lograrlo, le extrajo las últimas reservas de energía física y moral. Así, por él, la "tragedia del despotismo burocrático" se manifestó de modo cabal, una tragedia

en que, por hado inexorable, las pretensiones de imaginada omnipotencia acabaron en la humillante parálisis de la administración; en que determinados esfuerzos para remediar males sociales se limitaron a agravarlos hasta que parasen en insoportables; en que las mejores intenciones del poder central... fueron, a la vez, burladas y vencidas por las leyes irresistibles de la naturaleza humana y por incurable perfidia y corrupción en los funcionarios.[92]

Esperar de cualquier gobernante, por sabio y justo que fuera, cura o hasta mengua substancial de tales males, hubiera, tal vez, sido desrazonable. Pero el hombre que, viéndolos, supuso que podía hallarse remedio a ellos en la introducción de una tesis nueva y controvertida, apenas si puede ser absuelto de egregia equivocación. Y ese fué Teodosio, cuya tentativa de consagrar el decadente imperio metiéndolo por fuerza en un molde de catolicismo resabiado de política, se sitúa como el último y más desesperado propósito, en todo el siglo, de conseguir un mundo nuevo sin sacrificar ningún elemento esencial del antiguo. No es, pues, para asombrar que, considerada como medida de consolidación, la nueva política religiosa estuviese condenada a irreparable desastre. Pero aunque estéril desde este punto de mira, fué de todos modos profundamente importante a causa de sus consecuencias incidentales o indirectas. Afirmar eso tal vez pueda disminuir la intrínseca grandeza de Teodosio, pero sirve para poner de relieve su valor histórico. Al intentar, como Julio César en su día, cabalgar en el torbellino, le ocurrió lo que a Juliano, que nada logró más allá de efectos puramente negativos. Su verdadera distinción en ello no es la de un *conservador,* sino la de un destructor. Pero en la suerte de Teodosio como en la de César se ve que

[92] Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire,* p. 234.

la obra de destrucción era preludio necesario a la de reconstrucción que debía seguirla. Y así como, en el primer caso, de las ruinas de la república habían surgido los imperios augustano y antonino, así, en el segundo, el imperio hubo de ser finalmente desmantelado para abrir camino a los estados nacionales de Europa.

El término, sin embargo, quedó reservado para el momento en que el teodosianismo hubiese consumado su obra; y no tanto hemos de cuidar de aquél cuanto de las inmediatas consecuencias del plan de Teodosio. Innecesario es decir que el efecto de tal plan fué sencillamente imponer una externa y formal anuencia en el imperio. Pero la mera profesión de un catolicismo nominal obligaba al gobierno a una actitud distintamente nueva hacia la fe, con el resultado de no hallarse ya en posición de contrarrestar o aun de restringir desenvolvimientos religiosos de la mayor consecuencia.

De tales desenvolvimientos, no fué el menos destacado el monasticismo. Ya aludimos a ese movimiento que, durante el siglo, había asumido amagadoras proporciones, ya que, en su afán de abrazar la "ley cristiana", millares tras millares de ciudadanos repudiaron los títulos de la familia y del Estado para acudir al desierto o a los caminos públicos. Por esta parte, resulta posible comprender la actitud de Juliano, quien, al fulminar contra los monjes, refleja el ánimo de la sociedad organizada contra los que se niegan a compartir sus cargas. Se recordará también que, aun siendo católico, Valentiniano opuso la mayor resistencia posible al propósito monacal de evadir la conscripción. Y no ha sido de extrañar que la actitud de Juliano y Valentiniano hallara eco en los tiempos modernos. Así los monjes han sido estigmatizados como gentes que "inspiradas por un salvaje entusiasmo que se representaba al hombre como un criminal y a Dios como un tirano..., abrazaban una vida calamitosa en pago de la eterna felicidad".[93] Esta "epidemia" del monasticismo fué también descrita como sigue:

> No hay tal vez fase en la historia moral de la humanidad de más hondo ni más penoso interés que este movimiento ascético... El maníaco demacrado, sórdido y repulsivo, sin saber, sin patriotismo, sin afectos naturales, que invertía su exigencia en una larga rutina de atroz, inútil tortura de sí mismo, arrecido ante pavorosos fantasmas del cerebro delirante, se había convertido en ideal de las naciones que habían conocido los escritos de Platón y Cicerón, y a Sócrates y Catón en sus vidas.[94]

Tales observaciones pueden servir para caracterizar los excesos de

[93] Gibbon, ob. cit., cap. XXXVII, p. 57.

[94] Lecky, *History of European Morals* (ed. 7), ii. 107.

un movimiento hacia el cual, sin embargo, santos y genios lo mismo que bergantes y locos se sintieron irresistiblemente atraídos, lo que con dificultad hubiera podido acaecer si no hubiese contenido al menos algunos elementos de genuino valor espiritual. Acaso podamos colegir cuáles fuesen tales elementos de la *Vida de San Antonio*, obra que, atribuída a Atanasio,[95] revela no sólo profunda simpatía por el monasticismo sino además vívido aprecio de su significación. Y, como tal, ejerció no poca influencia en el modelado del ideal monástico y en su recomendación a las mentes contemporáneas.[96]

Con respecto a ese ideal puede observarse, para empezar, que su valor "político" era exactamente nulo. Por tanto, el monasticismo no venía con mensaje alguno para quien, impresionado por el carácter saludable de la enseñanza cristiana, buscase reconciliarla de algún modo con los mellados ideales del clasicismo. Al contrario; lo que proponía era el total y final renunciamiento al mundo, como condición necesaria de una vida consagrada a la salvación estrictamente individual. Al hacerlo, apuntaba a la aceptación, al pie de la letra, de los preceptos evangélicos, tales como el que había excitado la ira del emperador Juliano: *vende cuanto tengas*...[97] Y, mientras duró en su impulso inicial, enteramente espontáneo y voluntario, apuntaba también a la deferencia hacia la autoridad eclesiástica, como manifestación de humildad, suprema virtud cristiana.[98] Tales eran las bases de una vida caracterizada por la disciplina de sí mismo, cuyo rigor era determinado por la necesidad capital de subyugar la carne.[99] En el caso de Antonio, las pruebas que ello supuso fueron no menos amargas que duraderas. Durante veinte años, soportó la vida solitaria entre las ruinas de una fortaleza abandonada junto al Nilo. Para evitar la tentación penetró más y más hondamente en el desierto, pero aun así no se sintió seguro. Su infatigable persistencia fué, no obstante, recompensada por sucesivos triunfos sobre el enemigo, como cuando, por ejemplo, el asceta huyó precipitado a la vista del oro expuesto, entre las rocas, a sus pies.[100] Y atestigua su final triunfo sobre los poderes de las tinieblas el hecho de que viviera apurando la serena, sazonada vejez.[101]

Desde el punto de vista del autor, la vida de Antonio era de especial importancia porque ilustraba el valor moral de la *ascesis* monástica, por virtud de la cual el santo acertó a ofrecer varias pruebas de lo

[95] Aceptada como auténtica por Duchesne, ii [4], p. 488, n. 3.
[96] Agustín, *Conf.* viii, vi. 15 [97] *Vita Antonii*, 2 y 3. [98] 67 y 68.
[99] 5 y 6. [100] 12 y 13. [101] 89, 90.

dado por operación del Espíritu Santo. Entre tales manifestaciones consigna numerosos casos de curaciones por la fe, en cada suceso –bien se toma la pena de anotarlo–, "cumplidas sólo por Cristo, mediante la plegaria".[102] De igual importancia fué el hecho de que, cuando la ocasión lo exigía, Antonio saliese de su refugio en el desierto para dar, en Alejandría, testimonio de los principios cristianos. En la primera de estas salidas, bajó a la ciudad no, como se dijo, con el objeto de cortejar el martirio, sino para prestar ayuda moral a los agobiados "confesores", lo que hizo con brillante resultado.[103] La segunda tuvo lugar durante los ardores de la controversia arriana; y el monje, enteramente falto de instrucción formal, refutó a los herejes por solo poder de inspiración.[104] Con parecido espíritu venció a los filósofos paganos, no por debate, sino curando a ciertas personas afligidas por los demonios, demostrando así la superioridad de la fe sobre la ciencia y de la vida de acción sobre la del pensamiento.[105] Finalmente, como recompensa de su esfuerzo asiduo y exigente, Antonio consiguió en definitiva un grado de penetración que le permitió profetizar.[106]

El espíritu de monasticismo se caracterizó no menos por la confianza en Dios que por la independencia del hombre. Y en ello cabe hallar el secreto de la democracia cristiana, como la ilustrara Antonio cuando, en respuesta a cartas que le habían enviado el emperador Constantino y sus hijos, escribió loándoles porque adoraban a Cristo, y al propio tiempo exhortándoles a que no mucho cavilaran sobre lo presente, antes se acordaran del juicio venidero y reconociesen al Señor como verdadero y eterno rey.[107] En ello, también, cabe hallar el manantial de su fuerza e influencia como "médico de Dios para el Egipto", por efecto de la cual "hartos soldados y gentes hacendadas dejaron de mano las pesadumbres de la vida y se hicieron monjes por el resto de sus días.[108]

Sin intentar seguir el desenvolvimiento del monasticismo desde sus comienzos con Antonio y Pacomio, podemos detenernos a notar ciertos significativos desarrollos que tuvieron lugar en tal movimiento durante el siglo IV. Ellos se vinculan en buen parte a la vida y obra de San Basilio.[109] La contribución de éste fué doble: *1)* como teólogo, y *2)* como νομοθέτης o legislador. Como teólogo, ayudó a "racionalizar" el movimiento sobre base escriturística y doctrinal, labrando así, en efecto, los

102 48, 57, 63, 64, 70, 71, 83, 84. 103 46. 104 69. 105 80.
106 82 y 86. 107 81. 108 87.
109 *Cambridge Mediaeval History*, i. cap. XVIII: "Monasticism"; Clarke, *St. Basil the Great.*

elementos para su *moralia* de tipo específicamente cristiano. Como legislador, trazó un plan de organización comunal, concebido para procurar los medios adecuados a su logro: organización informada por principios que la hacían modelo, no tanto de la *polis* cuanto de lo que le era menester para su bien. El primero de estos principios puede llamarse de dominio interior, alcanzable por comunidad de fe, regular y frecuente comunión, y la práctica de la contemplación diaria, examen de conciencia y confesión. El segundo era el de moral y económica interdependencia, incluyendo la igualdad de sexos. Esos principios cimentarían una autosuficiencia en la comunidad, que hallaría expresión en el trabajo organizado, agricultura, industria, artes y oficios, lo mismo que en el estudio de la literatura cristiana: actividades tanto manuales como intelectuales, en que cada cual participaba hasta el límite de su capacidad. Permitirían también un servicio social cristiano, ya que, siendo la producción mejor para el uso que para el provecho, el excedente quedaba disponible para fines de hospitalidad, especialmente la crianza e instrucción de niños. Y como esas variadas formas de actividad sólo eran posibles en organización cooperativa, puede decirse que gracias a Basilio, el comunismo cristiano triunfó enteramente de la vida de tipo ermitaño.

Una tercera fase de monasticismo puede sernos ilustrado por el *De Moribus Ecclesiae*, de San Agustín,[110] que revela tanto su penetración en Occidente como las modificaciones a que, bajo la influencia occidental, fué sometido. En esa tercera fase se distinguirá que el propósito originario del movimiento, la salvación individual, no había caído en olvido. La obra está escrita en aguda oposición hacia el dualismo maniqueo y la ética en él fundada, que hallaban expresión en varias formas de abstinencia supersticiosa y en "execrables misterios". Contra tales manifestaciones, producto de la "ciencia" maniquea, Agustín invoca el principio de autoridad que reside en las Escrituras.[111] A la luz de dicha autoridad afirma que, así como no hay "naturaleza" que sea esencial e inherentemente mala, no hay mal esencial e inherente en la vida de los sentidos. El problema de la salvación no estriba así en destruir o suprimir los afectos, sino mejor en que sean de nuevo orientados con vistas al supremo bien. El bien reside en Dios, y la busca de él *(secutio)*, puede así ser llamada *appetitus beatitudinis*,[112] cuya dinámica es el amor.[113] Considerándolo de esta forma, el amor incluye las cuatro virtudes car-

[110] Alrededor del 390. [111] i. 3. [112] i. 13.

[113] i. 17. 31: "amore petitur, amore queritur, amore pulsatur, amore revelatur; amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur".

dinales del clasicismo, que, al mismo tiempo irradia con nuevo sentido.[114] Así, el mismo principio que encaminado a la persecución de mundanos fines causa confusión moral y ruina, es concebido por Agustín como rindiendo la fuerza motriz necesaria para la obtención de una paz creativa, el interior reino de Dios.

Al permitir tal paz, el amor permite, a la vez, un bien social alcanzable si se trata a los demás hombres como fines, no como medios.[115] En ello provee la base de un "orden" específicamente cristiano que, fundado en *mutua caritas* o *fraternitas*, se manifiesta en los deberes caritativos *(officia caritatis erga proximum)*. Visto así, la vida del anacoreta sigue, sin duda, acreditando valor, ya que se trata de quien ha conseguido condición de "pináculo de santidad" *(fastigium sanctitatis)*, pues sobrepasa la resistencia de los hombres ordinarios.[116] Pero la ley del amor mutuo no se inclina tanto a este ideal como al de la vida comunal en sociedades en que las normales reglas de competencia estén descartadas, y de las cuales la explotación y el parasitismo los dos males gemelos de la *Romanitas*, desaparezcan.[117] La base de tales sociedades se hallará corrientemente en el trabajo manual, pues éste más fácilmente provee a las necesidades físicas, sin apartar la mente de su Dios. En ellas los hombres comerán para vivir, mejor que vivir para comer; y, aunque sin abrigar necias supersticiones sobre la comida y bebida, se abstendrán cuanto sea necesario de carne y vino para mantener en sujeción el apetito carnal *(pro sufficientia domandarum libidinum)*, así imponiendo hitos racionales a su ascetismo. Como los excedentes aumentaren, serán distribuídos mediante los diáconos a los pobres del mundo exterior. En tanto los miembros, bajo la guía de su superior o padre, se entregarán al cultivo de valores espirituales y morales, practicando, en todas las necesarias relaciones de uno con otro, la autoridad sin orgullo, la obediencia sin servilidad. Tales sociedades, organizadas en grupos de unos tres millares para los hombres, tienen su contraparte en grupos similares para mujeres; y tanto éstos como aquéllos ponen de relieve, a la perfección, cuál sea la economía de la vida cristiana.[118]

[114] i. 15. 25: *temperantia:* "amore integrum se praebens ei quod amatur"; *fortitudo:* "amor facile tolerans omnia propter quod amatur"; *iustitia:* "amor soli amato serviens et propterea recte dominans"; *prudentia:* "amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens".

[115] i. 30. 62: "Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus dominum nostrum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, deinde proximum nostrum tanquam nosmetipsos."

[116] i. 31. 66 y 67.

[117] i. 31. 67: "nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est".

[118] i. 35. 79.

En tal concepción, el monasticismo representa, en cierto sentido, un regreso al espíritu de la era preconstantiniana. Pero, dado que su desenvolvimiento ocurrió principalmente en el siglo IV, debe también interpretársele como protesta ante las condiciones de la Nueva República. Por tanto, destaca relevantemente el fracaso de los emperadores desde Constantino hasta Teodosio, incapaces de verdadera amalgama entre ideales tan incongruentes como los que alimentaban la Iglesia y el Estado.

Y también se atestigua tal fracaso por otro fenómeno de la edad, que induce a no menor atención. De las filas de la sociedad secular se alejaron muchos hombres, preeminentes por carácter y capacidad, y deseosos de consagrar, íntegras, sus energías al servicio de la Iglesia. De ellos fueron, entre otros, Jerónimo, destinado a asentar, desde su retiro de Belén, los cimientos de un saber específicamente cristiano; Ambrosio y Agustín, el primero muy en breve famoso como exponente de estadismo eclesiástico; el segundo, uno de los filósofos primordiales del cristianismo occidental. Esas transferencias de homenaje no pueden ser consideradas prueba de lo que se ha llamado "triunfo social" de la Iglesia. Al contrario, lo que revelan es su triunfo moral sobre las pretensiones del mundo. Como tales, pueden ser atribuídas a la repugnancia progresiva hacia los fines involucrados en el orden secular, lo que Agustín llama "el tráfago de las cosas terrenas". Y convendría recordar que la repugnancia en cuestión era compartida por paganos como Amiano, a pesar de lo poco que éste compartía la fe de los cristianos en el valor de la alternativa a que se entregaban. Ello revelaba, al mismo tiempo, una impresión creciente de la ineficacia de los métodos políticos para el trato de las dolencias características de la *Romanitas.* Naturalmente, dichas transferencias de homenaje no implicaban una secesión del mundo como la exigida por el monasticismo, pues, entre el clero, la función pastoral seguía predominando.[119] Sin embargo, significaban de todas formas una pérdida directa para el servicio público.

Tales pérdidas, añadidas al continuo desgaste en hombres y material, eran, políticamente hablando, irreparables; y sólo cabía compensarlas, supuesto que ello fuera posible, contando con los recursos de tras las fronteras. Ello suponía el resurgimiento de lo que antes llamáramos filobarbarismo constantiniano. Y eso es precisamente lo que ocurrió bajo la dinastía de Teodosio. Se ha sostenido que "la natural parcialidad hacia el buen material (para los servicios civil y militar) con-

[119] i. 32. 69: "non enim sanatis magis quam sanandis hominibus praesunt".

virtió a Constantino y Teodosio en deliberados partidarios de las nuevas razas", y además que "tal era el lógico corolario de la entera idea imperial". En lo que concierne al antiguo imperio, esa afirmación descuida el hecho de que se requería algún grado de asimilación cultural a quienes aspirasen a ser admitidos a trato que excediese los más bajos grados de la sociedad imperial. Y, a este propósito, ningún extremo del radicalismo de Julio César había excitado mayor animosidad que su admisión de galos de pelo largo y en calzones en el Senado romano. Pero aclaremos ya que el problema no tanto era de "raza" cuanto de "cultura". Lo muestra el hecho de que, en el reinado de Claudio, a descendientes de aquellos mismos galos fueron concedidos los máximos honores del Estado. En cuanto a Constantino, su inicial predilección por los godos arrancó, sin duda, de la conexión hereditaria entre ellos y los segundos Flavianos, conexión que databa, tal vez, de los tiempos de Claudio Gótico. Mas por él, la relación tradicional de patronato y clientela se transformó en la de igualdad moral y social. Ese revolucionario cambio de actitud no pudo tener sino una explicación.[120] La conversión del emperador incluyó una radical modificación de perspectiva, por cuyo efecto la diferencia cultural dejó de ser factor decisivo que gobernara las relaciones entre ciudadano y extranjero. Fueron atravesados de un salto las quebradas tradicionales, y, en grandísima parte, perdieron todo sentido. Así estimado, el filobarbarismo de Constantino fué parte del renegadismo que excitó la antipatía de Juliano. Pero la antítesis entre romano y bárbaro, que el Apóstata reafirmara sobre base convencional, dependía del éxito del resurgimiento pagano, y, como éste abortó, vino ella a quedar entre los elementos de una sociedad agónica que a sus sucesores les fué imposible preservar.

El reinado de Teodosio señala el final abandono de todos los intentos de oponerse a la dilución; en su trato de los bárbaros, como en otros aspectos de su política, el emperador causó innovaciones del mayor alcance. El filobarbarismo de Teodosio se manifestó de dos modos diversos, aunque no mutuamente exclusivos. El primero fué mediante la federación. Ésta *(foederatio)* representaba el radical abandono de la práctica tradicional, pues implicaba el reconocimiento de naciones autónomas dentro del imperio. Como se ha dicho, "reconocían ellas la soberanía del emperador sin someterse a la inferior jurisdicción de leyes y magistrados". Así consideradas, su verdadera significación se hizo notoria cuando los godos, deshaciéndose de su viejo rey y eligiendo a uno

120 Eusebio, *H. E.*, iv. 7., esp. 11 *ss.*

nuevo, se lanzaron a su larga lucha para conseguir "mejores términos".[121] Su función era, pues, la de ocultar el proceso mediante el cual, a través de una sucesión de acuerdos o tratados, el imperio debía despojarse gradualmente de su efectiva soberanía en Occidente. Sin embargo, unos reyes bárbaros, rigiendo territorios que contenían población romana mezclada con sus connacionales, legitimaban su posición por concesiones del emperador, y, en el ejercicio de sus derechos, se contentaban con aparecer como diputados y agentes del poder imperial. Así, el "contractualismo", idea típicamente romana, fué empleado por Teodosio y sus sucesores para facilitar la transición del imperio centralizado al Estado nacional; y, en este sentido, debía constituir uno de los últimos dones de la *Romanitas* al mundo. El servicio de tal propósito fué completado y fortalecido por un trazo no menos sorprendente, esto es el de la fusión de romano y bárbaro. El fusionismo teodosiano se manifestó en la atribución de la defensa del imperio, juntamente con la custodia de los intereses dinásticos, al cuidado de grandes jefes bárbaros como Estilicón, hombres de dudosa o dividida lealtad, cuya anómala posición se resumía en el hecho de que servían como cónsules y duques al imperio a la vez que seguían siendo reyes de su propio pueblo. También se manifestó en una serie de uniones que hicieron de esos jefes maridos de mujeres de la casa imperial. Se recordará que Valentiniano, en su calidad de último protagonista activo de la *Romanitas*, había prohibido las uniones mixtas bajo pena de muerte. Ninguna mejor demostración del colapso de su política que el hecho de que, en el curso de una sola generación, cayera dicha ley en desuso, y la dinastía reinante, por decirlo así, jugase el dado del auxilio bárbaro.

No cabe duda de que, en sus esfuerzos para servir el ideal del Estado católico, los soberanos de la casa teodosiana había esperado merecer aprobación y ayuda de la Iglesia. Por ello importa considerar hasta qué punto la Iglesia, por su parte, subscribió el programa y métodos del imperio. Cabe hallar respuesta a esa pregunta en la carrera de un hombre que, por virtud de sus nobles cualidades personales, su posición y eminencia en la jerarquía y sus relaciones imparejables con varios representantes de la autoridad, puede ser propiamente considerado capital exponente contemporáneo del estadismo eclesiástico. Este hombre era Ambrosio, obispo de Milán.[122]

[121] Isidoro, *Chron.* 712 (*anno* 382): "Gothi, patrocinium Romani foederis recusantes, Alaricum regem sibi constituerunt."

[122] Para cabal estudio de él véase a Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols.

Desde el momento de su elevación al episcopado en 374, Ambrosio vino a consagrarse con vigor y determinación al servicio de la Iglesia; y, a la vez contra herejes y paganos, afirmó los derechos del catolicismo con espíritu digno del propio Atanasio. Su actitud contra la herejía quedó de manifiesto, *inter alia*, en su negativa a entregar su iglesia a emisarios de la arriana emperatriz Justina; el obispo, rodeado de su leal y celosa congregación, se resistió tenazmente a la expulsión de la basílica, dispuesto a morir antes que ceder.[123] Hacia la antigua religión fué no menos intransigente. En una sermón que predicó a raíz de la muerte del joven príncipe Valentiniano II, osadamente denunció a Arbogasto como asesino; como más tarde administró un punzante reproche al usurpador Eugenio a causa de sus intentos de aflojar las leyes imperiales contra el paganismo.[124]

Esos incidentes servirán como ejemplos de cuánto interesaba a Ambrosio vindicar la autonomía de la Iglesia. Según él la concibiera, dicha autonomía abrazaba: *a)* el derecho de ella, como cuerpo autorizado, a la autodeterminación, y *b)* la libertad de sus ministros, en su capacidad representativa, para hablar y obrar según lo creyesen oportuno. Así negó las pretensiones del poder temporal a intervenir en materias tales como el nombramiento de obispos. "Nosotros, por la ley de Jesucristo, muertos estamos para la ley que autorice tales decretos." [125] Al mismo tiempo, mantuvo que "así como es impropio para el Estado negar la libertad de expresión, así incumbe al sacerdote expresar lo que siente", ya que, por virtud de su oficio sagrado, "el sacerdote es un mensajero que proclama el reino de Cristo y la vida eterna" [126] Y a fin de proteger la autoridad de la Iglesia y de sus ministros, rechazó la equívoca ventaja de las dotaciones públicas, la subvención oficial que, al reducir el cristianismo a una *religio mendicans*, la ponía al nivel de los cultos paganos. "La riqueza de la Iglesia", reclaró, "es lo que gasta para el pobre".[127]

Los derechos de esta suerte afirmados por cuenta de la Iglesia, se basaban en la convicción de su fundamental importancia en la economía de la vida humana, y suponían correspondiente limitación en las pretensiones de la sociedad secular. Desde este punto de mira, las instituciones de la humana civilización eran estimadas como "remedio para el pecado" ya que, según se creía, les había dado origen la necesidad de discernir medios para satisfacer, y al mismo tiempo moderar, los impe-

[123] Ambrosio, *Ep.* i. 20; Agustín, *Conf.* ix. vii. 15. [124] *Ep.* i. 57.
[125] i. 21. [126] i. 40. [127] i. 18. 16.

tuosos deseos del hombre caído. La "naturaleza", pues, como tal, no autoriza la existencia de la propiedad particular, cuya génesis es atribuída al desarrollo de la convención social, mientras que su mantenimiento como institución depende del uso que se hiciere de ella.[128] Lo mismo que a la propiedad le ocurre al Estado, que alcanza su más alto desenvolvimiento cuando crea normas de pública utilidad, a las que el mismo poder soberano se atiene.[129]

A esta luz, las instituciones humanas están sujetas a una relatividad de las que sólo les será posible librarse cuando se conformaren a un principio válido siempre y en cualquier lugar; y tal principio sólo podrá hallarse en la absoluta autoridad de Cristo y las Escrituras.[130] Desde su atalaya, Ambrosio ofrece una nueva derivación del poder político que, ya vinculado a una disposición divina, se ve justificado si se le emplea para el cumplimiento de los propósitos de Dios.[131] Por donde, para él, ya el derecho no depende de la fuerza, sino que recibe su mandato de la autoridad divina. El reconocimiento de verdad semejante le parece condición de la felicidad social, no menos que de la de cada uno.[132] Al asumir la "justicia política" esa nueva complexión, los deberes hacia el servicio cristiano obligan no menos al emperador que al súbdito, pues el emperador, como el más humilde plebeyo, es "hijo de la Iglesia". "No os empinéis; si queréis mantener vuestra autoridad, debéis someteros a Dios." [133]

A Ambrosio, por fácil y natural expansión de esta idea, le parece que la sumisión a los principios cristianos se identifica con la sumisión a la voluntad del sacerdote. De este punto de mira, el poder temporal permanece autónomo, pero ya no es independiente.[134] Ambrosio llega así al llamado "poder indirecto": título a un derecho de intervención en negocios seculares *(ratio peccati)*, que, considerado inalienable derecho del espiritual, se aproxima a una concreta soberanía. Según él, tal intervención es requerida siempre que la acción del gobierno amenace los derechos de la personalidad; y ella reclama la subordinación de los

[128] *De Offic.* i. 28. 132: "natura ius commune generavit, usurpatio ius facit privatum".

[129] *Ep.* i. 21. 9: "quod praescripsisti aliis, praescripsisti et tibi".

[130] *De Fide.*

[131] *Exposit. Ev. S. Lucae,* iv. 29: "a Deo ordinatio potestatis, ut Dei minister sit qui bene utitur potestate".

[132] *Ep.* i. 17. 1: "aliter enim salus tuta non poterit, nisi unusquisque Deum verum, hoc est Deum Christianorum, a quo cuncta reguntur, veraciter colat".

[133] i. 20. 19.

[134] i. 21. 4: "in causa fidei episcopos solere de imperatoribus Christianis iudicare".

motivos económico-políticos a los fines espirituales y morales. La teoría, emanada, pues, de Ambrosio debía llegar hasta el propio pensamiento católico moderno.[135] Ambrosio mismo la invocó en más de una ocasión como medio de asegurar "guía eclesiástica hacia fines divinos". Tal guía era ya admonitoria, ya disciplinaria; e incluyó al menos un caso famoso: la excomunión de Teodosio en persona.[136]

La excomunión del emperador, como resultado de su responsabilidad por la llamada matanza de Tesalónica, puede ser considerada como indicadora de algún grado de transgresión moral imputable a la persona. Pero Ambrosio reclamaba un derecho de intervención aun más extenso que éste. A su juicio, no podía existir verdadera neutralidad, en la sociedad organizada, entre pecado y rectitud, error y verdad. Así, cuando el partido pagano del Senado, conducido por el prefecto Símaco, pidió a Valentiniano II que devolviera a su lugar en la *curia* la venerable estatua de la Victoria. Ambrosio entró en la liza con amagos de enojo divino y eclesiástico para el caso de que el príncipe mozo cediera a esas súplicas. *Causa religionis est, episcopus convenio:* "caso es religioso, como obispo litigo".[137] En la histórica discusión que a ello siguió,[138] las filosofías clásica y cristiana se hallaron, al fin, frente a frente; y no es dudoso decidir qué lado se llevó los laureles. Si los paganos reclaman la fácil tolerancia de los tiempos de Valentiniano, Ambrosio les replica pidiendo severamente que la ley de Graciano sea aplicada. Cuando atribuyen ellos el hambre reciente a la malevolencia de los dioses ofendidos, él responde que las leyes de la naturaleza no se hallan sometidas a autoridad de fuerzas demónicas. Sugieren ellos que la "Victoria" podría desertar de las armas romanas si su estatua fuese de ese modo afrentada, y él replica que sus históricos triunfos mejor fueron debidos a la fuerza de los guerreros que a las entrañas de los animales o a imágenes sin sentido. "La victoria no es un poder sino un don." Instan ellos, con motivos pragmáticos, la retención de cultos que resultaron eficaces en el pasado: "¿qué importa de qué modo busque el hombre la verdad? seguramente habrá más de una avenida que se allegue a un secreto tan vasto." A ello responde dogmáticamente que el progreso intelectual, moral y material del género humano debe ser adscrito a la providencia de un solo Dios verdadero. En ese progreso, la misión de Cristo indica un nuevo punto de partida y, por constituir la plena y final revelación de la naturaleza divina, implica sentencia de muerte para el paganismo.

Tales eran los juicios de Ambrosio, por él afirmados con sumo

[135] Véase, por ejemplo, a J. Maritain, *The Things that are not Cesar's* p. 12.
[136] *Ep.* i. 51. [137] i. 17. 13 [138] i. 17 y 18.

vigor y sustentados con no menor tenacidad. No será, pues, injusto darle por autor del programa de reforma religiosa vinculado al nombre de Teodosio. Porque, en efecto, desde su punto de mira, la única esperanza del imperio estaba en su apartamiento de los errores del paganismo, judaísmo y herejía.[139] Y si, en sus esfuerzos para lograrlo, el imperio requería las armas coercitivas, Ambrosio estaba dispuesto a apoyar aun estos recursos. Atanasio había declarado que la persecución era el arma del diablo, pero Ambrosio estaba pronto a usar las armas del diablo como medio de alcanzar el reino de Dios. Así pues, cabe decir de él que sostuvo la causa de la humanidad y la de la persecución con igual energía y medida de éxito, obscureciendo por lo mismo, hasta cierto punto, la gloria de sus más nobles resultados. Es, por ejemplo, imposible simpatizar con su actitud al verle obligar, con amenazas de excomunión, al poco propicio Teodosio a desistir de su idea de exigir restitución a una chusma cristiana que había destruído una sinagoga, o cuando, al prometer plegarias para la victoria contra los godos al emperador Graciano, le indujo a creer que una guerra contra secuaces del arrianismo era una guerra santa.[140] Con ello, Ambrosio mostró tal vez tendencia a confundir los dos reinos, revelando al mismo tiempo su noción equivacada sobre el verdadero papel del cristianismo en el proceso histórico. Si eso damos por cierto, el error puede ser atribuído a que, como tantos de sus contemporáneos, llevó a la Iglesia un peso de prejuicios adquiridos durante una vida de experiencias en la administración civil. Y, ciertamente, aun en su defensa de la libertad se puede sorprender una nota de autoritarismo peculiarmente romano. Porque la libertad de que habla es sólo para el sacerdote: hacia la *plebs* su actitud es enteramente protectora. Dada la posición de Ambrosio, pues, el peligro estaba en erigir la Iglesia como mero institucionalismo alternativo al del Estado. Y, al proponer una incipiente teocracia en substitución del republicanismo expirante, no tanto anunciaba una *Romanitas* regenerada cuanto la política eclesiástica de los tiempos medievales.

La final consecuencia del teodosianismo, fué, sin duda, la cimentación de un nuevo orden europeo. Su efecto inmediato, sin embargo, fué precipitar la definitiva destrucción del antiguo. El período que siguió a Teodosio puede calificarse, en general, como de gobierno crepuscular por gentes a media luz, cuyos exiguos y aturrullados esfuerzos fueron de cabal incompetencia para prevenir la inminente perdición. Fué ésta avisada por la destrucción de ciudades, la devastación de la

139 *Ep.* i. 17. 2.

140 *Ep.* i. 40; *De Fide,* i. 16; véase a Gibbon, obra citada, cap. XXVII, p. 176.

campiña y la interrupción de las comunicaciones. Ya en 396, el primer año de Arcadio y Honorio, la situación, según la describía un observador contemporáneo, era poco menos que desesperada.

La mente se estremece [declara San Jerónimo],[141] al contemplar la ruina de nuestro tiempo. Durante los veinte años postreros, sangre de romanos impregnó las tierras que van de Constantinopla a los Alpes Julianos, donde innumerables tribus feroces esparcieron devastación y muerte... Los cuerpos de los libres y nobles, de matronas y vírgenes fueron presa de aquellas lujurias. Están encarcelados los obispos, saqueadas las iglesias, establo de caballos son los altares de Cristo; los huesos de los mártires han sido arrojados de sus ataúdes... ¡En todas partes dolor, en todas lamentación, en todas la sombra de la muerte!

Diez años más, y la misma historia se repetía en la Galia. Concentradas las pocas legiones restantes para la defensa de la península, en la víspera de Año Nuevo, 406, un ejército mezclado de vándalos, suevos y alanos cruzó el hielo del Rin indefenso, para ocupar permanentemente y sin resistencia las provincias occidentales. Ese memorable incidente "puede ser considerado como la caída del imperio romano en los países transalpinos; los valladares que por tanto tiempo habían separado las naciones salvajes de las civilizadas... fueron desde ese fatal momento arrasados hasta el suelo".[142] La culminación tuvo lugar, cuatro años más tarde, al ser tomada Roma. Este hecho, que hubiera podido no tener importancia mayor, sacudió, por su carácter espectacular, el mundo romano hasta sus cimientos. "La ciudad que había capturado todo el mundo, es a su vez cautiva"; "expiró la luz radiante del universo; descabezado está el imperio; se extinguió el mundo entero en una sola ciudad".[143] El saqueo de la capital reveló, con fuerza que otro indicio no hubiera superado, la inflexible verdad de que la *Romanitas* había llegado al fin de su camino.

Prueba de ello acaso menos aparatosa, pero no menos impresionante, puede hallarse en el seco registro del Código Teodosiano. Tales páginas revelan que, coincidiendo con la irrupción de los bárbaros y la barbarización de los servicios, en todas partes se venía al suelo la estructura social de la antigüedad. Se ha dicho que la verdadera contribución de Roma a la civilización occidental vino a consistir en mil años de robusta vida cívica. Si ello fué así, no puede darse más irónico comentario al proceso de la *Romanitas* que el que suministra la suerte de las municipalidades durante la edad teodosiana.

141 *Ep.* 60. 16; véase 123. 16-17.
142 Gibbon, obra citada, cap. XXX, p. 269.
143 Jerónimo, *Ep.* 127. 12 y 128. 4.

Ya de esta desdicha se veían augurios en el intensificado apuro financiero que empezó con el reinado de Teodosio. Así, en 380, el gobierno vedaba a los magistrados que invirtieran en la construcción de nuevos edificios públicos dinero necesario para la reparación de los caducos.[144] Diez años más tarde, amagó con exigirles a ellos, personalmente, el coste de los edificios que habían tenido la temeridad de erigir.[145] Pasaron cinco años más, y se vió obligado a acudir en auxilio de las angustiadas comunidades, emprendiendo costear, a cargo del tesoro imperial, un tercio de lo exigido por las necesarias renovaciones, "para que el esplendor de las municipalidades no se marchite por vejez".[146]

Esas medidas revelan el hecho de que las municipalidades, por tanto tiempo hueso y nervio de la república, veían cara a cara el espectro de la bancarrota. El resultado fué determinar una mezcla de exasperación y desesperación. A poco esos impulsos se sobrepusieron al hábito de obediencia, y aparecieron dondequiera indicaciones de lo que no tardaría en resolverse en una verdadera fuga del alcance del Estado. Muestras de ello hay en la legislación que dispone que dos tercios de los miembros de la *curia* constituirán en adelante *quorum*, siendo sus decisiones valederas para la totalidad;[147] en la institución de un sistema de multas destinado a frenar el usado albergue a *curiales* fugitivos;[148] y finalmente en una ley en virtud de la cual las haciendas de los evadidos serían confiscadas al cabo de cinco años.[149] Una ley de 396 prohibió específicamente a los *curiales* evadidos el intento de substraerse a sus obligaciones encampándose.[149a] Cuatro años después, afirma públicamente el gobierno que eso es precisamente lo que, en buena parte, ha ocurrido.[150] Y lo mismo que de las aristocracias locales puede decirse de los miembros de aquellos gremios. Un edicto del 400 [151] declara que las municipalidades, privadas de sus servicios, ven empañada su antigua fama; la mayoría de los *collegiati* abandonaron la vida urbana para esconderse en lugares secretos e inaccesibles; los de los tales que pudieren ser extraídos de sus gazaperas, debían ser enviados sin excepción, se decretaba, a sus deberes inherentes.

La bancarrota de las municipalidades fué la del imperio que en ellas se hincaba. Cualquiera que fuese la forma de la sociedad del porvenir, era seguro que discreparía de la que había caracterizado la edad de los Antoninos o aun la constantiniana. En tanto, las condiciones que tan adversamente afectaron la vida del municipio, causaban también mudan-

144 *Cod. Theod.* xv. 1. 21. 145 xv. 1. 28 (390). 146 xv. 1. 32 (395).
147 xii. 1. 142 (395). 148 xii. 1. 146 (395). 149 xii. 1. 143 y 144 (395).
149a xii. 18. 2. 150 xii. 19. 2 y 3. 151 xii. 19. 1.

za en la vida de otras clases de la sociedad imperial. Era todavía posible, ciertamente, que a mediados del siglo v miembros de la aristocracia senatorial, como Sidonio Apolinario, mantuvieran no poco de su fausto acostumbrado, gracias a sus vastas posesiones, que en gran parte se bastaban a sí mismas en variedad de provincias. Mas sólo les era hacedero si renunciaban a sus tradicionales conexiones y repudiaban sus deberes hacia el poder central. Un adicto de Valentiniano, Teodosio y Arcadio[152] declara que, en vista de las quejas por parte de senadores que no sabían ya soportar los *onera glebalia*, el Senado había resuelto que los imposibilitados de subvenir a sus obligaciones podrían trocarlas por un pago anual de siete *solidi*, *pro sua portione*, al tesoro. "Eso ratificamos", añadían los emperadores, "con la salvedad de que sean libres de preferir acogerse a su dimisión senatorial".

Aparte de las muchedumbres que perdieron sus vidas en el torbellino y confusión de los tiempos, no es fácil saber que fué de los que obedecieron el impulso de sacudirse cargas ya de mucho tiempo intolerables. Algunos, sin duda, ingresaron en las filas del clero. Otros se someterían a la dominación de hombres todavía bastante poderosos para garantizarles amparo. Pero otros se pasaron, en cuerpo y alma, a los bárbaros, entre los cuales descubrieron ocasiones de libertad y facilidad que les había denegado la sociedad carcomida del imperio en sus postrimerías; la historia de tales renegados procuró variante de interés al tema tradicional de las ventajas de la barbarie comparadas con las de la civilización.[153] Pero la gran mayoría de ellos, de no sucumbir, debieron refugiarse en bosques y montañas, para mantenerse a duras penas mediante robos y asesinatos.

El brusco aumento del número de tales enemigos públicos hacia fines del siglo IV originó un vivo sentimiento de inseguridad en la población civil. Poco o nada podía hacer el gobierno para apaciguarlo. En legislación del 383 o el 391 se dispuso que quien procurara ayuda o favor a los bandidos, incurriese en castigos que iban desde las multas a los azotes; y el agente o capataz que, sin conocimiento del propietario, celase tales vagabundos o descuidase entregarlos a la justicia, sería quemado vivo.[154] Según otro edicto, los dueños de casa podrían resistir con armas la entrada clandestina y nocturna de salteadores en sus moradas, así como los diurnos ataques declarados.[155] Todavía otro edicto establecía que

[152] vi. 2. 15 (393).
[153] Véase la historia de uno de ellos, contada por Gibbon, obra citada, cap. XXXIV, p. 429; véase también a Salviano, *De Gubernatione Dei* (alrededor de 455).
[154] *Cod. theod.* IX. 29. 2.
[155] IX. 14. 2. (391).

todos los desertores del ejército debían ser reunidos y puestos bajo custodia, en espera de la decisión del emperador.[156] Pero la final parálisis del gobierno se reveló en una ley que autorizaba a toda persona *pro quiete communi* "a ejercer con impunidad el derecho de pública venganza contra el enemigo común" exterminando a malhechores, desertores o bandidos, en cualquier parte que se les hallare.[157] Con esa humillante confesión de impotencia, la *Romanitas* abdicó virtualmente su misión secular. El poder imperial que, según palabras de un su enemigo, había hecho el desierto y lo había llamado paz, daba con su némesis postrera; mientras que el lobo romano, por espacio de siglos cebado de mortales despojos de sus víctimas, moría al fin, no de ahito, sino de anémico. Y cuando al cabo expiró la gran fiera, de nuevo se reanudó la lucha de cada uno contra todos, la pugna interminable

> en que los hombres viven sin más seguridad que la que su propia fuerza e invención les acierte a procurar. En tal estado, no hay lugar para la industria, porque el fruto de ella es incierto; no hay pues labranza de la tierra, ni navegación, ni uso de las mercancías que por los mares cupiese importar, ni cómodas construcciones, ni instrumentos para mover y remover cosas tales que requieran suma fuerza, ni conocimiento de la haz de la tierra, ni cuenta del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y sí lo que es peor que todo, continuo temer, y peligro de muerte violenta, y vida humana solitaria, pobre, aviesa, embrutecida y corta.

Traducido de términos de análisis a los históricos, ello significa que Europa se hallaba ya dispuesta a su dramática inmersión en la Edad Sombría.

De este modo la urbe que había enseñado al mundo cómo cabía organizar la comunidad política, debía, a su término, procurar ejemplo impresionante de cómo se disuelve. Y cuando de pronto se relajó la pesada mano de la autocracia, espectros de ideas muertas se vinieron, flotantes, del remoto pasado, como a perseguir el revuelto presente. El emperador Honorio intentó en vano evocar el espíritu de patriotismo y de defensa local mediante la creación de milicias municipales. En la isla británica y en Armórica, después de su final evacuación por las legiones, los tizones de aquel espíritu parecen haber dejado aletear alguna llama; hubo allí formales "declaraciones de independencia", hechos por las *civitates* cooperantes y confirmadas por el emperador, quien así "abdicó con carácter permanente de su soberanía sobre ellas".[158] En tanto, en Egipto, el luchador obispo Sinesio se entregó al sueño de la "na-

[156] vii. 1-16 (398). [157] vii. 18. 14 (403).
[158] Gibbon, obra citada, cap. XXXI, pp. 351-6.

ción en armas" como única esperanza posible de salvamento del náufrago imperio.[159]

En general, sin embargo, esas visiones de libertad y esfuerzo cooperativo estaban condenadas a inanidad. No eran, a la verdad, sino pálido reflejo de nociones enteramente ajenas a la mentalidad y circunstancias de la edad teodosiana. Y este hecho puede servir para mayor relieve de una verdad en que hemos insistido continuamente, y que es, en efecto, el tema básico de esta obra. La caída de Roma fué la caída de una idea, o mejor del sistema de vida basado en un complejo de ideas que, *grosso modo*, cabe llamar clasicismo; y las deficiencias de éste, ya expuestas al hablar del siglo III, debían, más tarde o más temprano, conducir el sistema a su ruina. Reconociéndolo, los emperadores deseosos de la renovación habían pactado con el cristianismo, fuerza con la que se contaba para vigorizar el Estado; y, en ese respecto, la diferencia entre Constantino y Teodosio estaba en la del trecho que cada cual estaba dispuesto a recorrer en el asentimiento a las demandas de aquél. Constantino, como vimos, se inclinaba a evitar las lógicas consecuencias de su acción mediante el "reconocimiento" del cristianismo, pero Teodosio llegó al último límite posible para un emperador romano, con instituir las formas y orden del Estado católico. Mas a pesar de esa diferencia, ambos emperadores fueron parejos en un respecto fundamental: lo que del cristianismo requerían, era que sirviera, subordinado, para una función definitivamente económica y social. Esto es, que todavía pensaban "políticamente". Este hecho, tal vez, podrá darnos la clave para la explicación del fracaso de sus esfuerzos, cuyo resultado neto fué la aceleración del fin.

Ello, de ser así, plantea una cuestión de profunda importancia e interés, la de si había, en el fondo, alguna posibilidad de efectuar una reconciliación entre clasicismo y cristianismo, entre las pretensiones de un sistema encaminado a la paz temporal y el que se proponía una paz que no era de este mundo. Tal vez a esa pregunta no se pueda dar respuesta definitiva. Podría, con todo, observarse que el cristianismo, al paso que contenía elementos que hubieran podido ser empleados para vigorizar el orden establecido, ofrecía ingredientes de carácter sumamente explosivo, que sin duda bastaban para pulverizar la ya debilitada fe en los ideales clásicos, vaciando, pues, el sistema de cualquier sentido que hubiese permanecido en él. De suerte que, sin negar, tanto a los emperadores como a los eclesiásticos del siglo IV, el crédito que merezcan

[159] *De Regno*, 21 *ss.* (alrededor del 398).

por su sinceridad y buena voluntad en las transigencias, o por lo menos en el disimulo de sus diversidades, nos sentimos obligados a insistir en que dejaron de llegar a su meta: a algo así como una solución permanente del problema de ambas sociedades. Y en verdad podría decirse que al enfocar la cuestión unos y otros, precipitaron la caída del mundo antiguo.

Hablar en términos de "caída" es, en cierto modo, usar una voz inconveniente: es ponerse en falsa posición y abandonar todo auténtico sentido de perspectiva histórica. A un Juliano o a un Símaco, los acaecimientos del siglo IV habrían de parecerles presagios del fin de la civilización y, con ella, de todo lo que daba valor y sentido a la vida humana. Mas para los modernos, esas importantes mudanzas eran necesaria preparación de un futuro nuevo y radicalmente distinto, y, para que ese futuro se realizara, era inevitable que la *Romanitas*, a pesar de sus humos de eternidad, pasase de este mundo.

En conclusión, hay que notar que, en el proceso de desmantelamiento del imperio, el cristianismo y la barbarie fueron poderes asociados mejor que aliados. Lo que los bárbaros codiciaban era espacio bajo el sol; y, en cierto grado, sus ambiciones se lograron en forma de esos efímeros reinos vándalos y góticos que, en el período que discurre de Alarico a Clodoveo, surgieron y se desvanecieron por todas las provincias occidentales. El cristianismo, por otra parte, sólo por modo secundario se preocupó de los problemas de la vida económica y cultural; a pesar del chapuceo y carácter fluctuante de sus esfuerzos, su objeto real era todavía el de erigir el reino de Dios. Desde este punto de vista será posible estimar el papel de la Iglesia en el período que sucedió al eclipse del imperio. La Iglesia ayudó, evidentemente a civilizar los bárbaros, en parte asumiendo la custodia de la literatura que, a lo largo de los tiempos clásicos, había contenido el alimento espiritual de los hombres, en parte comunicando a los invasores un tanto del espíritu de orden y disciplina que había alcanzado en su asociación con el imperio caído.[160] Pero infinitamente más importante que esto, su problema estribaba en ofrecerles una fe menos inadecuada a las necesidades humanas que la por ellos traída de las selvas germánicas. Y surge aquí una pregunta: ¿hasta qué punto se encontraba para ello abastecida? Para responder, será necesario volver atrás y, dentro de las necesarias limitaciones de esta obra, examinar, en algunos de sus aspectos más señalados, el desarrollo del pensamiento cristiano en el período subsiguiente a Nicea.

160 Gibbon, obra citada, cap. XXXIII, p. 142, sobre la España visigótica.

PARTE III
REGENERACIÓN

X
LA IGLESIA Y EL REINO DE DIOS

FUIMOS trazando hasta ahora las fortunas menguantes de la *Romanitas* durante las vicisitudes de cuatrocientos años. En el programa de conservación iniciado por Augusto César vimos el designio de salvar cuanto fuese de valor perenne en el pensamiento y la aspiración de la antigüedad clásica y darle expresión efectiva bajo la égida de la eterna Roma.[1] Pero el aparente cumplimiento de aquel programa en el siglo II fué meramente el prólogo de su fracaso en el III; y, acaecido el colapso de la república clásica, varios príncipes se consagraron a proyectos de reforma, culminándose en el intentado por Constantino y sus sucesores los emperadores del siglo IV. Nuestro examen de tal empeño reveló, en cierto grado, las razones de su malogro; no obstante, para comprensión más holgada de esos razonamientos, será menester considerar las ilaciones del cristianismo niceno, según las desenvolvieron algunos de los grandes eclesiásticos contemporáneos. Ese estudio servirá para acentuar la futilidad de las esperanzas que abrigaron emperadores deseosos de la renovación, desde Constantino a Teodosio, y la imposibilidad de conseguir, dentro de las formas de la Nueva República, el espíritu de la comunidad cristiana. Al mismo tiempo, ello hará más inteligible la actitud de la Iglesia del siglo IV hacia lo que, en el lenguaje tradicional del cristianismo, se denominaba reino de Dios.

Para la Iglesia del siglo IV, la visión del reino divino lo era de una aristocracia espiritual, de una sociedad regenerada por la aceptación de la verdad de Cristo; y, a este fin, el corazón y centro de esta verdad se encerraba en la fórmula nicena. Desenvolver las implicaciones de esa fórmula fué objetivo y proeza de los exponentes del cristianismo en aquella centuria. Esta "revaloración de valores" sirvió para completar

esa revolución moral e intelectual que, según palabras de un reciente escritor, creó el abismo psicológico entre la antigüedad y los tiempos modernos.[1] Al emprender su labor, los apologistas de aquel tiempo contaban, naturalmente, con la ventaja de hallarse guiados por las Escrituras y la enseñanza apostólica, así como por otra autoridad, la de la Iglesia primitiva. Pero ganaron nueva confianza en la acometida gracias al hecho de que los fundamentos del Trinitarismo apareciesen ya puntualmente indicados en el Credo. A diferencia de sus predecesores del período anterior a Nicea, nada tenían que temer de la "ciencia" pagana. Por ello se sentían suficientemente animados para adelantar la teoría de que "toda verdad es verdad cristiana"; y de esta proposición, por fácil inferencia, derivaban ese consejo práctico: "despoja a los egipcios". En el proceso de este despojo, hicieron bastante para cerrar la hendedura que separaba al cristianismo del clasicismo, sin comprometer, empero, los elementos esenciales de la fe.

Así considerada, la obra de los eclesiásticos del siglo IV ofrece un intento de síntesis de la experiencia humana, para el que no se hubiera hallado paralelo desde los tiempos de Platón. En efecto, hasta entonces, en la historia del pensamiento especulativo, Platón había sido el único en ensayar lo que, desde este punto de vista, cabe llamar filosofía "católica"; y tan cerca anduvo de triunfar en ello que, durante siglos, su sistema siguió procurando los más formidables elementos de oposición hacia la Iglesia en descogimiento.[2] Pero como la historia del platonismo lo muestra, Platón dejó, en ciertos respectos esenciales, de efectuar la síntesis a que aspirara, y, por lo tanto, de construir un hogar duradero para el espíritu. La naturaleza y consecuencias de estas omisiones aparecerán claramente, a lo que esperamos, en cuanto el platonismo sea apreciado en contraste con el alternativo sistema propuesto por el cristianismo. En esta coyuntura será suficiente observar que la causa del fracaso de Platón se halla en su incapacidad de superar las radicales deficiencias de la aproximación clásica a la experiencia. Considerándolo así, puede en verdad indicarse que la función del cristianismo del siglo IV era la de curar las heridas que el hombre se había infligido a sí mismo en los tiempos clásicos; y, contrascender los elementos de verdad contenidos en el paganismo filosófico —pero no sin hacerles justicia—, reanimar y orientar los casi desvanecidos ideales espirituales de la clásica antigüedad. Al examinar ese desenvolvimiento, convendrá insistir en que la presente obra no es en modo alguno una historia del dogma: el objeto

[1] Lot, *La fin du monde antique*, hacia el fin.
[2] Agustín, *Retract.* i. 1. 4.

propuesto es, sencillamente, el de destacar ciertos puntos capitales del pensamiento cristiano en relación con el fondo clásico, puntos que son la característica central de la revolución histórica que estamos intentando describir. A este fin, nos contentaremos con examinar secciones transversales, por decirlo así, de aquel pensamiento, con lo que ilustraremos sus trazos distintivos.

La primera, y no la menos significativa de esas secciones transversales, nos la procura la obra de San Atanasio. Ya le vimos como hombre de acción, decidido adversario de las tendencias heréticas favorecidas por la corte imperial, tenaz y bizarro defensor de la libertad cristiana contra las maquinaciones de Constancio. También contamos con alguna indicación de sus opiniones, hasta donde pueda revelarlas la *Vida de S. Antonio*, estimada como ejemplo, a la vez, del poder redentor de Cristo y del poder del alma redimida. Y sobre este punto convendrá advertir que, para Atanasio y quienes compartían su fe, las acciones y padecimientos de Antonio no eran mera "poesía", antes bien consignación de una realidad espiritual, ejemplo del don de iluminación y poder, implícito en la revelación de Cristo y manifestado por sus seguidores.

Fué, sin embargo, su calidad de protagonista y exponente de la doctrina trinitaria lo que le alcanzó su más eminente importancia en la historia de la época. Como tal, su actitud está plena, resueltamente expresada tanto en el Credo Niceno como en el que lleva su propio nombre.[8] Pero esos documentos consisten en meras declaraciones de fe, las cuales, en el pensamiento cristiano, son a la discusión razonada lo que, tratándose de otro contenido, significa el *Manifiesto comunista* con relación a *El Capital*. Por ello, mirando a comprender su pleno sentido, es menester evocar la argumentación que los apoya. Ésta figura en las obras controversiales de Atanasio, especialmente en sus *Comentarios a las decisiones del Sínodo niceno*, los cuatro ensayos *Contra las arrianos* y el dirigido *Contra los gentiles*, todos los cuales están consagrados al fin exclusivo de exponer y defender la posición trinitaria.

Decir esto, vale tanto como indicar, en general, la contribución de Anatasio al pensamiento cristiano. Atanasio fué, sin duda, hombre de una idea, pero esta había de ser de honda y transcendental consecuencia. Tuvo él por evidente que, si la especulación grecorromana había ido a dar en insolubles enigmas, ello había sido resultado inevitable de su admisión de un punto de partida vicioso o defectuoso. Y en el trinitarismo encontró un motivo principal, básico, bastante amplio e inclusivo

[8] El llamado Credo Atanasio es por lo común tenido por obra del siglo VI.

para sostener el peso de las conclusiones que de él derivaban y sostener, más bien que sofocar, la vida de la religión y la filosofía. Y en esta ocasión convendrá advertir que, al referirse a la Trinidad, el término que regularmente emplea es el de *arché* (ἀρχή), palabra consagrada por uso inmemorial entre los griegos; y, al adoptarla, se asocia al espíritu del pensamiento helénico desde los comienzos de éste con Tales y los naturalistas. Pero en el carácter que le atribuye, o mejor, que descubre en él, Atanasio se aparta radicalmente de la tradición filosófica griega. Porque mientras los griegos buscaban ese *arché* en la "naturaleza", Atanasio advirtió que no podía hallársele "dentro" ni "fuera" de los hitos del mundo físico. Y mientras ellos lo concebían como "causa" o, mejor, "causa de causas", él argüía que lo presupuesto en el nexo de eventos dentro del orden de tiempo y espacio, no podía hallarse causalmente relacionado con ellos. El conocimiento de tal principio, por lo tanto, difería *toto caelo* del de la naturaleza; y no se le alcanzaría con proseguir la cadena de la causación natural hasta su límite. En otras palabras, era materia de directa, inmediata aprehensión, reconocible por su "funcionamiento y poder". Como tal, la conciencia de ello formaba parte del nativo legado espiritual de la humanidad. Pero como esta conciencia se había, por diversas razones, obscurecido, vino a precisar su nueva revelación; y a Cristo y a las Escrituras incumbió proporcionarla. Pero, así estimándolo, no obstante, la validez por ella reclamada era no menos absoluta, y mucho más comprensiva, que la de que gozaban, verbigracia, los primeros principios de la ciencia física y matemática.

Con respecto a la Trinidad, se ha observado ser su noción "intelectualmente incomprensible". O la palabra Trinidad o la palabra Unidad denotan una mera abstracción.[4] El escritor añade que es "incompatible con algunos de nuestros axiomas intelectuales, indiscutibles en sí mismos pero ajenos e inaplicables a una esfera de existencias de las que no tenemos experiencia alguna." Se siente así inducido a la conclusión de que "esas verdades encumbradas, a lo que podemos concebir, nos fueron reveladas para la devoción; y, para la devoción, el misterio no ofrece ninguna dificultad".

Pero una cosa es afirmar que late el misterio en el corazón del universo, y otra sugerir que los seres humanos se abracen a ese misterio en sí y por sí. Lo que Newman hace, es establecer un culto de lo ininteligible que había sido, podemos estar seguros de ello, ajeno a la mente y pensamiento de Atanasio. El auditorio al que éste se dirigía estaba com-

[4] J. H. Newman, *St. Athanasius*, vol. ii. p. 317.

puesto de gentes para quienes hubiera sido difícil o imposible emanciparse de los modos del pensamiento clásico. Le concernía recomendar con ahinco a tales gentes un parecer sobre la última realidad que, como él repetía, lejos de favorecer el obscurantismo, fuese conjetura necesaria para una mayor inteligibilidad, sino para toda inteligibilidad, cualquiera que fuese. En otras palabras, lo que ofrecía era una liberación intelectual, no menos que espiritual y moral. Tal liberación lo era de las perplejidades que envolvía la *scientia* pagana y del remanso de pagano obscurantismo a que inevitablemente conducía. Representaba la versión para el siglo IV de la promesa: *la verdad os hará libres.*

Al intentar la comunicación de esta verdad, sin embargo, Atanasio se vió enfrentado por una dificultad no innatural, ya que se trataba, precisamente, de la dificultad del hombre "natural". Reclamaba él que en el nuevo *arché* o punto de partida se reconociera un principio que, a causa de su carácter único, trascendía los normales procesos de aprehensión. Para captarlo, pues, se necesitaba un vigoroso esfuerzo de pensamiento y de imaginación; y era, en particular, necesario expulsar de la mente los antropomorfismos de la ciencia pagana. En este plan, las distinciones en que se basa la consideración científica desaparecen, sencillamente. Porque, como manantial del Ser, tal principio no debía ser aprehendido "objetivamente"; antes eludía los análisis en términos de substancia, cantidad, calidad y relación, todas las categorías, en una palabra, que nos rinden el conocimiento del mundo fenoménico. Pero aunque no conocible como objeto, no por ello era reducible a términos de mero sentimiento subjetivo, pues su realidad se hallaba presupuesta en todas las diversas manifestaciones de la vida consciente, tanto especulativa como práctica.

Al defender los títulos de ese principio, convendrá recordar que Atanasio estaba principalmente interesado en la revelación de la Trinidad en sus primera y segunda "personas"; tocaría en buena parte a los teólogos occidentales desarrollar las implicaciones de la tercera *hypostasis* en la doctrina del Espíritu Santo. Tal vez la razón de ello pueda ser hallada en la situación histórica contemporánea. En el tiempo en que Atanasio escribía, la principal oposición al cristianismo niceno procedía de los arrianos, apoyados por el poder y prestigio de la corte constantiniana; y, para estos adversarios del trinitarismo, las dificultades que el principio ofrecía eran mejor intelectuales que morales, aunque, naturalmente, ambos aspectos del problema no pudiesen quedar finalmente escindidos. Atanasio, con toda la fuerza de una dialéctica potente y sutil, procuró vencer tales dificultades intelectuales; y, en su intento de refutar

a sus adversarios, habló en términos que ellos pudiesen entender y en el lenguaje peculiar de aquellos días. Pero su intención es, con todo, notoria, como tal vez pueda deducirse de sus mismas palabras. "Dios", declara, "no es naturaleza cuyos componentes se den en mutua interdependencia. Ni es la totalidad de sus partes, porque no está compuesto de partes de que dependa, sino que es manantial de existencia para todo".[5] "Pensar de Dios que componga y junte el universo sacándolo de la materia, es noción griega, y es representarlo antes como obrero (τεχνίτης) que como creador (ποιητής)."[6]

En estos y análogos pasajes, Atanasio traza la genealogía del arrianismo hasta sus orígenes en la ciencia clásica. Son aquéllos concomitantes a su esfuerzo de establecer, de modo positivo, los elementos de la teología nicena. A este fin, busca Atanasio comunicar su sentido del principio divino, aprehendido por una parte como manantial del Ser o Existencia, por otra como su manifestación en el Verbo u Orden del universo: en el lenguaje religioso Dios Padre y Dios Hijo. A causa de la naturaleza de este problema, la descripción ha de formularse en gran parte en términos negativos; al procurar mostrar lo que el principio no es, se revela, por implicación, lo que es efectivamente:

De las Santas Escrituras aprendemos que la palabra "Hijo" es usada en dos sentidos (figurado y literal)... Si ellos (los eusebianos) aplican ese nombre al Verbo en el primer sentido, en el cual pertenece también a quienes lo ganaron por mejora en su carácter, y recibieron el poder de volverse Hijos de Dios; si quieren que así sea, entonces resultará evidente que el Verbo no difiere en respecto alguno de nosotros, ni será necesario llamarle unigénito, puesto que Él también, a causa de sus cualidades (ἐξ ἀρετῆς) habrá obtenido el nombre de Hijo...[7]

Si se ven en aprieto, se sonrojarán y responderán: entendemos que el Hijo sobrepasa a todas las demás criaturas y por tanto será llamado "unigénito", pues Él solo fué hecho por el solo Dios, y todas las demás cosas fueron creadas por Dios mediante el Hijo como agente o diputado (ὑπουργός) suyo.[8]

Pero eso, arguye Atanasio, es blasfemia, porque

el Verbo es Hijo en sentido literal, no por gracia o adopción. Porque naturaleza (φύσις) y nada de lo que a naturaleza no alcance, figura en la idea de filiación, generación o derivación; mientras que el parecido no implica identidad...[9]

Crea Dios en efecto, y la palabra creación (τό κτίζειν) es usada con

[5] *Contra Gentes*. 28 c. [6] *Orat*. ii. 22. [7] *De Decretis*, 6. [8] 7.
[9] 10.

referencia a los hombres; y Dios es principio de existencia (ὤν ἐστι), pero también de los hombres se dice que existen, derivando su ser de Dios. ¿Debemos pues decir que Dios crea como los hombres crean, o que su existencia es pareja a la de los hombres? ¡Perezca ese pensamiento! Aquellos términos aplicamos a Dios en un sentido, y en otro enteramente distinto los entendemos cuando los aplicamos a los hombres. Porque Dios crea llamando lo no existente al ser, no requiriendo ninguna añadidura. Pero los hombres trabajan sobre material preexistente (ὑποκειμένη ὕλη), derivando su conocimiento de lo que deberán hacer de Aquel que es arquitecto de todas las cosas mediante su propio Verbo. Además, los hombres, incapaces de llamarse a sí mismos a la existencia, se descubren confinados en el espacio y existiendo en el Verbo de Dios. Pero Dios es, por sí mismo, el principio de existencia, conteniéndolo todo y por nada contenido; está en todo por virtud de su bondad y poder, pero fuera de todo por virtud del ser que le es propio. La acrecencia de los hombres es por emisión y asimilación, y la generación de los hombres, como la de los animales, acaece en el tiempo. Pero Dios, careciendo de partes, es sin división ni afecto Padre de su Hijo. Porque no hay emisión de lo que es incorporal, ni requiere asimilación para sí, como les ocurre a los hombres. Simple por naturaleza, Dios no es Padre sino de un Hijo, que por esa razón es llamado unigénito y permanece solo en el seno del Padre.[10]

En este sentido, también, la génesis del Hijo excede y trasciende las concepciones de los hombres. Porque así como nosotros, en el tiempo, salimos del no ser al ser, así también nos volvemos padres de hijos sucesivos, en el tiempo. Pero Dios, siendo eterno, es eterno Padre del Hijo.[11]

Así, en vista de la perfección e inmutabilidad de la naturaleza divina y, una vez más, por contraste con las ideas antropomórficas, es propio hablar de la perpetua generación del Hijo.

Porque, [como él arguye],[12] la esencia del Padre jamás fué "imperfecta", de suerte que una pertenencia suya pudiese después allegársele, ni la generación del Hijo es semejante a la de los hombres, resultando subsiguientemente al ser del Padre. Antes Él es progenie del Padre, y como unigénito del Dios eternamente existente, el Hijo es eternamente engendrado. Es peculiar de los hombres engendrar descendencia en el tiempo, a causa de la imperfección de su naturaleza, pero el engendrado por Dios es independiente del tiempo a causa de la eterna perfección de su naturaleza.

Al demoler así el antropomorfismo científico, Atanasio prepara el camino a una opinión revolucionaria sobre la *operatio Dei* en el universo.

El universo creado no ha de considerarse como existente ni por casualidad o modo espontáneo (εἰκῇ καὶ ἐκ ταὐτομάτου) ni como habiendo sido originado por accidente (κατὰ τύχην), según los pareceres de los atomistas;

[10] 11. [11] 12. [12] *Orat.* i. 14.

ni es tampoco, según algunos de los heréticos afirman, producto de un segundo dios "demiúrgico", ni, por otra parte, construcción de algunos ángeles. Antes, dado que todo deriva su existencia de Dios, principio de existencia, por mediante su Verbo, se declara pues que el mundo fué, y es, de Dios... Pero el Verbo, por no ser cosa alguna creada, es el único de quien se dice ser, y es en verdad, del Padre, y eso es lo que se significa al afirmar que el Hijo es de la substancia del Padre.[13]

Sigue el argumento:

Si luego considera alguno que Dios sea compuesto, poseyendo algo de lo accidental en el ser con que es, envuelto, como quien dice, por un vestido, o supone que haya algo en torno a Él, completando su existencia, implicando así que cuando hablamos de Dios o nos dirigimos a Él como Padre, nos referimos a su invisible, incomprensible esencia, sino a las cosas que se hallan a su alrededor, podrán los tales hombres reprochar al Concilio que haya escrito que el Hijo es de la substancia de Dios, pero precisará que se den cuenta de que, al sostener tales opiniones, vienen a ser culpables de las siguientes blasfemias: *a)* de introducir una deidad corpórea, y *b)* de alegar falsamente que el Hijo no es del propio Padre sino de esas cosas que se hallan alrededor de Él.[14]

La locura de los arrianos describe falsamente la progenie del Padre como análoga a la suya...[15] Una es su naturaleza con la del Padre, ya que el engendrado no es distinto del engendrador: porque es su trasunto, y los atributos del Padre pertenecen todos al Hijo. Por lo tanto el Hijo no es otro Dios, que deba ser concebido (antropomórficamente) como exterior al Padre.[16]

En estos pasajes, Atanasio busca exponer la fuente del engaño en que se hallan los arrianos, y recomendar vivamente, en su lugar, el reconocimiento del carácter puramente espiritual de la última realidad. Y, por su modo de tratar el tema, es evidente que en él la declaración de los principios cristianos nada ha perdido de su temple característicamente paradójico. Así, mientras retiene las tradicionales imágenes religiosas, como quizá más indicadas para explicar la relación entre el universo y su creador, deja, con todo, perfectamente explícito que lo llamado "acto de creación" no tiene analogía alguna con los procesos de la naturaleza a los que la humanidad se encuentra acostumbrada. En efecto, el "Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas", es tal, que incluye la entera substancia, vida y poder del Padre. Esto es, que el universo ha de ser concebido como producto de la libre, creadora actividad de Dios, antes que como "emanación" de la mónada sometida a natural necesidad:

[13] *De Decretis*, 19. [14] 22. [15] *Orat.* i. 15. [16] *Orat.* iii. 4.

Además, [como dice en cierto paraje],[17] si por un trecho el Hijo no fué, entonces la tríada no es de eternidad (esto es, realmente "absoluta"), sino que fué una mónada primero y después una tríada... Y, todavía, si el Hijo vino de la nada, supongo que de la nada vino asimismo la tríada entera; o, lo que es todavía más grave, con ser divina incluía en su esencia una cosa creada.

Negar esto, es disminuir la soberanía de Dios, por cuanto se le somete al tiempo[18] como también a las "leyes de la naturaleza".[19] O, dicho diversamente, es enmarañarse en el panteísmo platónico. Finalmente, contra la doctrina arriana de que "las esencias no se mezclan una con otra (ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς αἱ ὑποστάσεις), la posición atanasiana se recalca aún más en la doctrina de coinherencia (περιχώρησις) entre las "personas" de la Trinidad; pero, si el Verbo es llamado Hijo, la idea de filiación divina excluye por modo específico la noción de negación física como la de comienzo en el tiempo; y así se niega al tiempo el carácter de *hypostasis*, o principio substancial de la naturaleza.

Con la aceptación de un punto de partida como el que se acaba de indicar, se hace posible considerar el principio divino como a la vez transcendente e inmanente, "previo" a la naturaleza, ese mundo de tiempo y espacio en que vivimos, y, con todo, eficaz en él. Porque, mientras que las propiedades de la materia son tales que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo, la especial característica del espíritu consiste en su permeabilidad. Y en ello, cabrá indicar, reside, hablando prácticamente, la significación del nuevo punto de partida. Porque, desde este punto de vista, el panorama de la historia humana puede ser concebido como crónica de la economía divina, funcionamiento del Espíritu en y para la humanidad, desde la creación del primer ser humano consciente hasta su final y plena revelación en el Verbo encarnado.

Pero si ello es historia, lo es en una acepción sin paralelo alguno en la literatura secular. Porque no es económica, ni cultural, ni política; como tampoco local y particularista o general y cosmopolita; no trata ni de los problemas de la guerra y la paz ni de los que presentan la competencia y la cooperación; y en modo alguno se preocupa de la "investigación de las causas". Lo que nos ofrece es un relato de la libertad humana, su pérdida en los orígenes por el primer Adán y su final recuperación mediante el segundo. Eso nos presenta en forma de un drama cósmico; pero el drama no es prometeico, no nos refiere un caso de "virtud" en conflicto con el "azar" o la "necesidad". Porque, habiendo

[17] *Orat.* i. 17. [18] 5 y 13. [19] 14; 22; 27.

desaparecido en el pensamiento cristiano la antítesis clásica entre el "hombre" y el "medio ambiente", se disipa también la posibilidad de tal conflicto. El destino del hombre es, efectivamente, determinado, pero no por un mecanismo sin alma ni por el *fiat* de un poder arbitrario o caprichoso, exterior a él. Porque las leyes que gobiernan la naturaleza física, al igual que las que gobiernan la naturaleza humana, son igualmente leyes de Dios.

Desde esa atalaya, la historia del hombre puede ser considerada como la de la vida consciente, la vida de seres a los que se creó libres y con capacidad de ser felices, libertad y felicidad que dependen de su aptitud para la deliberada elección.[20] Para expresar esta idea, la palabra empleada es προαίρεσις, y su uso en esta conexión vincula una vez más a Atanasio a la tradición especulativa del clasicismo. Podrá recordarse que Aristóteles, al proponer su plan de emancipación política, había declarado que el Estado no era para los esclavos y otros animales, porque éstos no gozan de participación en la felicidad o en la vida según elección.[21] Para Atanasio, no obstante, la felicidad no es privilegio peculiar del ciudadano, ni la libertad se confina a las gentes civilizadas; antes bien, dependiendo esos beneficios del poder de elección, y siendo éste, a su vez, función de vida consciente, resulta ahora que son inherentes ambas a la dotación nativa de la humanidad. Como tales, son inalienables: en el sentido, al menos, de que no pueden verse menoscabadas por ningún poder exterior, sino sólo por su propia perversión o abuso. Esto, sin embargo, es exactamente lo que ocurrió en la caída del primer hombre.[22]

Con relación a las más hondas implicaciones morales de esta doctrina, Atanasio dice poco o nada; serán ésas desarrolladas por Agustín en lo que le incumbirá decir sobre el pecado original. Atanasio se reduce a identificar la caída con la adopción de una ideología falsa. Dicha ideología podrá tomar una cualquiera de las diversas formas posibles. Podrá, por ejemplo, hallar expresión en el epicureísmo, que acomete el problema de explicar el universo en términos de materia y movimiento, y niega que exista en la naturaleza más principio de discernimiento que el del placer y el dolor. O puede mostrarse como platonismo, el cual, con su admisión de la materia preexistente, nos brinda una idea inadecuada de Dios, pues le reduce a la condición de mero mecánico. O tal vez surja como uno de los varios tipos de gnosticismo, que a causa de su

[20] *De Incarnatione Verbi*, 3.

[21] *Pol.* iii. 9. 1280ª, 33-4: οὐκ ἔστι (δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων πόλις) διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν.

[22] *De Incarnat. Verbi*, 4.

dualismo subyacente, niegan la unidad del cosmos. Pero sea cual fuere el aspecto que se escoja, los resultados de alejarse del Verbo son aciagos, tanto moral como intelectualmente. En lo intelectual, pierden los hombres el principio de inteligencia, y sufren de progresiva ceguera en su percepción. Moralmente, pierden el principio de vida, y sufren de espiritual *phthisis* o consunción.[23]

Era, sin duda, posible para el Creador, en su omnipotencia, la intervención para evitar esa mengua; pero tal intervención habría supuesto la interferencia arbitraria en la integridad de la naturaleza humana, que necesita antes ser curada, renovada y creada de nuevo que destruída. Así pues, para el cumplimiento del plan divino, era esencial que el hombre, caído en culpa y error por abuso de sus facultades, fuese restaurado por el recobro del conveniente uso de aquéllas. Tal restauración, empero, no podía ser llevada a cabo por el hombre caído mediante sus propios esfuerzos, sino por la sola encarnación del Verbo.[24]

Así llega Atanasio a la idea central de la economía divina: la de la redención de la humanidad mediante la toma para sí, por parte del Verbo, de la condición humana. Para Atanasio, el propósito de tal evento era el de servir como revelación de lo invisible a través de lo visible, con indicación, pues, de la verdadera relación entre la vida y la muerte: el ascendiente de la una sobre la otra.[25] Su realidad, además de hallarse implicada en la propia naturaleza del Verbo Encarnado, se atestiguaba por la experiencia y confirmaba por los sucesivos desenvolvimientos históricos.[26] Como tal, era presentada como un reto a la inveterada obstinación de los judíos y al frívolo cinismo de los griegos. Atanasio les reclamaba fe a los judíos sobre la doble base de principios por ellos mismos abrigados y de profecías cumplidas. En cuanto a los griegos, les señalaba la decadencia del paganismo popular y filosófico como prueba de la esterilidad de ambos. A griegos y judíos recomendaba, como razón para adoptar la fe, que advirtiesen el hecho de su influencia saludable sobre la vida individual y social; y para ella reivindicaba la condición de depósito de la esperanza única de una paz creadora, puesto que única era en dotar a los seres humanos de disposición verdaderamente pacífica; y, al trocar la lucha del hombre contra la naturaleza y contra su prójimo por la oposición al mal, hacía posible la realización de la promesa: *batirán sus espadas para tornarlas rejas de arado, y no habrá más guerra.*[27]

La validez de esos títulos dependía, naturalmente, del reconoci-

23 4-10. 24 17-20. 25 31 26 29-32 27 52.

miento del Cristo histórico como personificación verdadera del orden cósmico; e insiste en ello Atanasio estimándolo el mayor peso del Evangelio. "Es", declara, "objeto distintivo y característico de la Santa Escritura esclarecer dos particularidades del Salvador: la primera, que fué siempre Dios e Hijo, el Verbo, el Esplendor y la Sabiduría del Padre; y, la segunda, que, por nosotros, cobró carne de la Virgen María, Madre de Dios, y se hizo hombre".[28] Como tal, el Mesías exhibió en su plenitud las dos naturalezas, divina y humana, en él fundidas, pero no confundidas: fué enteramente hombre y enteramente Dios (ὅλος θεος, ὅλος ἄνθρωπος). "Así, por una parte, siendo Dios, tenía cuerpo y se hizo hombre, usando de su cuerpo como instrumento, por nuestra causa. Y por tanto, las afecciones específicas de ese cuerpo, mientras en él estaba, fueron suyas: así el habre, la sed, el sufrimiento... y aun la muerte." Y las tales sufrió voluntariamente, porque quiso. Pero, aunque sometiéndose a las afecciones de la carne, tuvo al mismo tiempo acciones propias del Verbo, como, por ejemplo, al alzar los muertos, hacer que vieran los ciegos y curar a la hemorroísa... y mientras el Verbo padecía los achaques del cuerpo, por flaqueza de éste, el cuerpo, con todo, subservía a las obras de la divinidad porque Él lo habitaba, porque era el cuerpo de un Dios.[29]

De donde la θεανδρικὴ ἐνέργεια, las dos distintas pero inseparables energías manifestadas en Cristo: "Ya que al sufrir el cuerpo, el Verbo no estaba fuera de él, se dice que el sufrimiento era suyo. Por otra parte, cuando con divino poder cumplía las obras de su Padre, su cuerpo no estaba fuera de Él, antes cumplía Él esas acciones habitándolo."[30] Hasta aquí, pues, en lo que concierne a la persona del Salvador, el sentido de la encarnación podría resumirse en un solo dicho: "no sufrió limitación por hallarse encerrado en el cuerpo, antes, al contrario, el cuerpo fué divinizado y hecho inmortal",[31] procurándose así cabal y perfecta ilustración del poder divino y justificándose el dictado: *quien me hubiere visto, ha visto al Padre.*[32]

En cuanto a la humanidad, las consecuencias de esa revelación no habían sido menos asombrosas que su carácter: vienen indicadas en la afirmación de que "el increíble y portentoso Verbo de Dios, trayendo luz y vida... imparte a todos su propio poder".[33] Ello monta no menos que a la perspectiva de deificación para cada hombre. Atanasio recuerda las promesas consignadas por San Pedro y San Juan: *para que seáis partícipes de la naturaleza divina;* y *a cuantos le recibieron, dió autori-*

[28] *Orat.* iii. 29: ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας. [29] 31. [30] 32.
[31] *De Decretis,* 14. [32] *Orat.* i. 16. [33] *Contra Gentes,* 44.

dad para hacerse hijos de Dios.[34] También recuerda la pregunta del Apóstol: *¿no sabéis que sois templos del Dios vivo?* Los pasajes por los que Atanasio hace referencia a esa seguridad son demasiado copiosos para mencionarlos aquí.[35] Para él, esa es la significación verdadera de la encarnación. Como tal, sus implicaciones pueden ser brevemente expresadas como sigue. *1)* ὂυ φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν — el pecado no es una necesidad de la naturaleza; *2)* ἐλεύθερον τὸ φρόνημα — el espíritu es libre. Por la aceptación de esas proposiciones, se le hace posible a la naturaleza humana verse redimida de la animalidad, "para que nosotros, no siendo mera arcilla, no debamos volver a la arcilla, antes, unidos al Verbo celeste, podamos por Él ser llevados al cielo"; o, en otras palabras, "podamos trascender y divinizar nuestra humanidad, usándola como instrumento para la activación e iluminación de lo divino que en ella mora".[36] Ya no debemos, pues, concebirnos como mecanismos u organismos, sino como personas, dotadas de latentes poderes espirituales, activables por el Verbo en nosotros residente, en virtud del cual podremos participar de la naturaleza divina. De esta forma nos haremos inmortales o, como Atanasio prefiere decirlo, inmunes de la destrucción (ἄφθαρτοι), intelectual y moral *phthisis* del hombre natural.

En este breve e imperfecto esbozo, hemos buscado comprimir los elementos de una posición desarrollada con sumo detalle a través de muchos años de controversia borrascosa. Mas ya dijimos bastante para que se advierta que, en todos los esenciales respectos, señala un abandono radical de los modos del pensamiento clásico. Al antiguo precepto "acuérdate de pensar en tí como en mero hombre" (ανθρώπινα φρονεῖν), oponía la promesa de una deificación para la humanidad. Y, mientras el clasicismo rechazaba la posibilidad de la apoteosis, salvo para el héroe o superhombre, se extendía ahora tal posibilidad a cuantos creyeren en Cristo. Para aquél, la apoteosis dependía de inherente virtud. Para el otro, sería alcanzada no por desarrollo de cualidades intrínsecas de una excelencia sobresaliente, sino por sumisión a una ley superior a la de la naturaleza. La extensión de la diferencia entre esas dos pretensiones en conflicto acaso pueda ser ilustrada por una cita de quien, todavía en el siglo IV después de Cristo, pasaba por uno de los más estimables "teólogos antiguos".[37]

Una es la raza de los hombres y los dioses: de una sola madre Tierra ambos derivan el soplo de la vida. Pero un poder enteramente escindido nos

[34] *Orat.* i. 16 y 43.
[35] Véase especialmente, *ib.* i. 51; ii. 10, 47, 55; iii. 19, 25, 33, 34, 40, 53.
[36] iii. 33 y 53.
[37] Píndaro, *Nem.* vi. 1-7.

separa, así que el uno es nada, mientras que para el otro el resonante cielo permanece, vivienda segura para siempre. Y con todo, nosotros los mortales alguna semejanza en mente o naturaleza tenemos con los inmortales, aunque no conozcamos a que meta, bien de día o de noche, manden los hados la carrera nuestra.

Honda como era la sima que separaba el pensamiento de Atanasio del que sustentara el clasicismo, o aun cualquiera de las varias modalidades de cristianismo que intentaban pactar con el espíritu clásico, en la forma por él defendida iba la fe cristiana a su definitivo triunfo, sobre todo en Occidente.

Decir esto no es suponer que el Occidente mismo nada tuviera que añadir a la teología cristiana, pues, como ya se indicó, debía aportar una contribución característica con respecto a la tercera *hypostasis* de la Trinidad, por su penetración y enriquecimiento de la doctrina del Espíritu. De todos modos, la traza en que tal pensamiento debía desenvolverse sería, en sentido atanasiano, profundamente católica; y como prueba de la verdad de este juicio bastará consultar las obras de Ambrosio de Milán. En ellas podrán verse los frutos de la victoria que en Nicea había conseguido la ortodoxia, así como de la elaboración de la doctrina de ésta, debida al propio Atanasio.

Al considerar a Ambrosio como eclesiástico representativo del Occidente, hay que recordar que poseía los defectos de sus cualidades. Fruto castizo del orden secular, amaestrado en las antiguas disciplinas de la *Romanitas*, había sido arrancado a mediados de su vida a los deberes de la administración civil para que le transformaran, súbitamente y con señales de renuencia suya, en obispo. No es pues de extrañar que llevase consigo a su nuevo llamado parte del talante y modo de ver característicos del aristócrata imperial y funcionario público. Además, en su calidad de obispo, se vió, por la fuerza de las circunstancias, sobremanera absorbido por los problemas candentes de Iglesia y Estado puestos a examen en la edad teodosiana; y este hecho, unido a la presión de los acostumbrados deberes episcopales, sirvió para confirmarle en sus hábitos de hombre de acción mejor que en la calidad de pensador original o profundo. Por ello, acaso no fuera de tanto servicio a la vida intelectual de la Iglesia cuanto a la institucional y general. A ésta rindió doble contribución: mediante el desarrollo de una himnología en que era reivindicada la majestad del verso latino para reunir a *ordo* y *plebs* en las alabanzas del Creador,[38] y mediante una dirección que, si

[38] Agustín, *Conf.* ix. vii. 15.

no invariablemente ponderada, fué, de todas formas, valiente, eficaz y de diáfana probidad.

En armonía estrecha con su temperamento, la principal distinción de Ambrosio en el orden de la teoría estuvo en su exposición de la ética cristiana: tema al que prestó su atención no sólo en *De Officiis*, sino también en más breves estudios como el *De Virginitate*, así como en varias de las *Cartas*. Por desdicha, angosturas del espacio impiden examinar estas obras con algún detalle; pero serán pertinentes, con respecto a ellas, una o dos observaciones generales. El *De Officiis* ha sido calificado de curiosa aleación de principios estoicos y cristianos, aunque en algunas facetas, tales como, por ejemplo, la actitud ante la renta y el interés, su espíritu antes recuerde el saber judío que la ciencia clásica, y la mayor parte de los ejemplos se deban al venero bíblico. En este plan, la obra, sin embargo, se caracteriza no menos por su apasionado puritanismo que por su recio sentido común, por el cual la vista razonada del bien alcanzable induce a atraillar emociones y sentimientos vagabundos. Desde este punto de vista, representa un neto alejamiento del talante de Lactancio o la teoría ética constantiniana. En su forma, *De Officiis* es consciente y deliberadamente ciceroniano, pero difiere en dos esenciales respectos de la ética del humanismo. El primero es que en el católico *arché* posee un punto de partida definido y fijo; así, gracias a ello, el resorte de la conducta y motivo del deber, más que en la propia realización o el ajuste a las demandas sociales, se hallan en la piedad, devoción y reverencia para con Dios. En segundo lugar, destaca el reconocimiento de la parte que desempeña la gracia divina en la determinación de la voluntad de los creyentes. Este hecho, y no disposición alguna a transigir con el secularismo, explica la existencia del llamado "doble patrón" de moralidad en la ética ambrosiana. Pero en esta ocasión puede valer la pena decir que el doble patrón no es definitivo; porque, dondequiera, la gracia es descrita, no como denegación de naturaleza, sino como el cumplimiento de ella. Con respecto a este punto, la actitud de Ambrosio acaso pueda ser ilustrada por la referencia al *De Virginitate*. En esta obra, la castidad es definida como triunfo sobre la lujuria de la carne, anuncio de la total emancipación del deseo físico; como tal, es un "don de la gracia" al que sólo muy pocos pueden aspirar. Pero ello, sigue diciendo, no implica menoscabo del matrimonio, cuya condenación (como la debida a los heréticos) sería condenar el nacimiento de niños y la mancomunidad de la raza humana, prolongada durante una serie de generaciones sucesivas. Además, aunque en nivel menos exal-

tado que la castidad, el matrimonio incluye su disciplina propia: casáos, dice, y lloraréis.[39]

Como moralista, Ambrosio se sentía hondamente impresionado por los males con que amagaba la apostasía;[40] y, dados los peligros a que se hallaban expuestos los fieles en su contacto con el mundo, se persuadía de la necesidad de vallarlos, por decirlo así, como raza aparte. Y estimó que éste era uno de sus deberes primordiales como guía de la Iglesia organizada. Una misiva dirigida por él a Vigilio, obispo reciente, que había solicitado sus consejos, puede ser estimada como síntesis de los principios que regían su propio ejercicio episcopal. En dicha carta,[41] recomienda a Vigilio el deber de hospitalidad, al paso que le advierte que no permita a los fieles contraer matrimonio con los no creyentes, y, en la medida posible, guarde su grey del fraude y la usura. Pero la más seria de esas advertencias es la que se refiere a los matrimonios mixtos. Cita la historia de Sansón y Dalila, y se pregunta cómo es posible hablar de matrimonio cuando no hay comunidad de creencias. En la actitud así expresada por Ambrosio aparecen vislumbres del espíritu protectivo que se ha convertido en tradicional en la Iglesia católica.

No obstante, sería injusto describir la actitud de Ambrosio hacia su grey como meramente protectiva; pues en todas sus enseñanzas éticas insiste en la necesidad de intención propia por parte del sujeto. "No basta", declara, "el buen deseo, hay que obrar bien además, y no basta obrar bien, si ello no depende del venero de la buena voluntad".[42] Dicho en otras palabras, no hay en definitiva más que un patrón para el aprecio de la conducta, y es su valor espiritual.

La aguda comprensión de este hecho inspiró a Ambrosio, a la vez como estadista eclesiástico y como guía religioso. Porque vió la Iglesia organizada como distintiva personificación del orden espiritual, al menos en dos sentidos: era depositaria de los "oráculos de Dios", y custodiadora de sus sacramentos. Hincado en ello, Ambrosio, en el ensayo *De Fide* instó sus reclamaciones ante el emperador Graciano. El ensayo empieza con la definición de la fe según la fórmula nicena, y ciertas observaciones acerca de la unidad de Dios.[43] Sigue una larga exposición de varias herejías arrianas con respecto a la segunda *hypostasis* de la Trinidad.[44] Estas herejías suscitan cuestiones que, según Ambrosio, han de ser resueltas no por alegato o disputa, sino por referencias a las Escrituras, los apóstoles, los profetas y Cristo.[45] Después de esta introduc-

39 Obra citada, 6; véase también *Ep.* 1 xiii. 107.
40 *Ep.* 1. xiii, a la iglesia de Vercellae.
41 *Sp.* xix.
42 *De Officiis,* i. 30.
43 i. 1-4.
44 i. 5.
45 i. 6.

ción, el escritor procede al enunciado positivo de la doctrina nicena, hoy establecida en la costumbre católica, defendida ya allí por los argumentos acostumbrados, sin comentario o aprecio crítico que como de su mente puedan ser identificados. Pero si ello continuaría siendo cierto con respecto a la primera y segunda personas de la Trinidad, apenas si puede decirse lo propio, en definitiva, de su trato de la tercera. Porque en el breve ensayo *De Spiritu Sancto*, Ambrosio desarrolla una teoría de dicha tercera persona como principio por el que es santificada la vida humana; teoría que, comparada, por ejemplo, con el parecer de Tertuliano sobre el Paracleto, aparece como distintivamente católica. Como tal, ese ensayo se encuentra en íntima relación con un tercero, *De Mysteriis*, en que discute los sacramentos como medios de gracia, poniendo de relieve la función de la Iglesia organizada y el sacerdocio al administrar, mediante aquéllos, las necesidades espirituales de los hombres. Al hacerlo, vuelve atrás la mirada, hacia Atanasio; pero en sentido aún más significativo señala para adelante, hacia Agustín.

Porque si cierto es decir que, por Ambrosio, vemos los ideales sociales de la *Romanitas* consagrados de nuevo y para otro fin, con igual verdad cabe mantener que Agustín debía consagrar de nuevo la filosofía de ella. Agustín ha sido comunmente considerado como un neoplatónico que defendió, en nombre del cristianismo, una especie de doctrina plotiniana vulgarizada –y aguada para el consumo popular. Este juicio, que en el fondo es el de W. R. Inge,[46] ha sido elaborado por Alfaric, quien sostiene que, para Agustín, Cristo fué el Platón de las masas, y concluye que si Platón vino a vivir por Plotino, éste a su vez vino a vivir por Agustín.[47] Hay que notar que, según Alfaric, ello se aplica más particularmente al segundo período de su evolución. En el tercero, llegó a una forma particular de catolicismo que sólo cabe llamar agustiniana.[48]

Fúndase esta opinión en las indudables afinidades entre el cristianismo y el platonismo, afinidades de que el propio Agustín se daba plena cuenta. Habló siempre de Platón, como bien podemos recordar en esta coyuntura, en generosos términos, aunque ello pueda ser meramente el cumplido que se dispensa a un viejo maestro de escuela. En las *Confesiones* y en todas partes, reconoce cuidadosamente la ayuda recibida de fuentes platónicas en su busca de la verdad, como, por ejemplo, cuando atribuye a Platón el descubrimiento de la inmaterialidad de

[46] Obra citada.
[47] Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de St. Augustin*, vol. i. p. 525.
[48] Prefacio, p. viii.

Dios.[49] Además, en el ensayo *Verdadera Religión,* observa que, para convertir a los platónicos bastaba con la modificación de unas pocas palabras y fórmulas.[50]

No obstante, por pocos que fuesen los puntos en debate entre cristianismo y platonismo, ellos eran fundamentales; de otra suerte, a duras penas hubieran podido crear la diferencia entre la plotiniana *Platonópolis* o la helenizada república de Juliano, por una parte, y, por la otra, la *Civitas Dei* agustiniana. Pero, a fin de comprender la arzón de esta diferencia, será menester examinar, aun inadecuadamente, la obra de Agustín. Ese repaso deberá mostrar que, dejos de neutralizar el cristianismo por el platonismo, Agustín aprovechó de aquélla y otras existentes filosofías lo que le servía para su fin, para integrarlo en el sistema que lleva su nombre.

Queriendo describir la "grandeza" de Agustín, el autor de su biografía en Hastings, *(Encyclopedia of Religion and Ethics)*, le atribuye importante contribución a la teología católica, preeminentemente como "doctor de la gracia"; mientras que, al mismo tiempo, le considera espiritual antepasado del protestantismo, considerado, en su lado dogmático, como un triunfo para la doctrina de que la gracia es "libre". A Agustín, también, atribuye el origen del cristianismo platónico, que formula un misticismo derivado de Platón opuestamente al racionalismo aristotélico. Además de ello, se da a Agustín el crédito de haber inspirado, mediante la *De Civitate Dei* las concepciones básicas de la Iglesia y el imperio medievales, en apoyo de lo cual se consigna que Carlomagno solía dormir con un ejemplar de esa obra debajo de su almohada. Como si eso no fuera suficiente, se supone, por añadiduda, que influyó en el desarrollo del cartesianismo, con su base en "ideas claras y precisas"; mientras que mediante su "romanticismo", su "autoasentada subjetividad" y su "penetrante perspicacia psicológica", antevió ciertos distintivos aspectos de lo que se llama modernismo. Finalmente, se dice de él que fué el primer pensador que emprendiese una filosofía de la historia.

Al revelar así algo de lo que la posteridad ha descubierto en Agustín, esta presentación nos atrae hacia manantial de tan extraordinaria influencia. El interés acerca de ese tema ha sido, como es natural, inmensamente mayor en el viejo continente que en la Gran Bretaña o América; pero, entre las referencias inglesas a Agustín, la siguiente puede ser estimada representativa. Gibbon, que le considera tipo de las fuerzas que se empleaban en la subversión de la antigüedad, declara, en

[49] *Conf.* vii. xx. 26; *De Civ. Dei,* viii, 6: "nullum corpus esse deum".
[50] *De Vera Relig.* iv. 7.

una nota de pie de página, característica,[51] que su saber era demasiadas veces apropiado, sus argumentos demasiadas veces suyos; y, aun admitiendo su conocimiento imperfecto de la obra agustiniana, la tasa como sigue:[52]

según el juicio de los más imparciales críticos, el saber superficial de Agustín se limitaba a la lengua latina; y su estilo, aunque animado a las veces por la elocuencia de la pasión, aparece usualmente empañado por falsa y afectada retórica. Mas fué su mente poderosa, capaz, discutidora; sondó con denuedo la sima sombría de la gracia, predestinación, libre albedrío y pecado original; y el rígido sistema de cristiandad que él trazara o restaurara se ha visto mantenido con aplauso público y oculta renuencia por la Iglesia Latina;

a lo que añade:[53] "la Iglesia de Roma canonizó a Agustín y repudió a Calvino. Pero la *verdadera* diferencia entre ellos es invisible aun al microscopio teológico". Ello puede ser estimado veredicto del naturalismo neoclásico sobre quien puso su mayor empeño en matar la hidra del naturalismo en su forma clásica nativa. Por otra parte, Warde Fowler, hablando como docto en paganismo romano, cita con aprobación el parecer de Westcott, quien ve en Agustín la conquista del cristianismo por el espíritu latino.[54]

Miró... todas las cosas desde el ángulo de la ley y no desde el de la libertad; desde el ángulo de Dios, visto como soberano irresponsable, y no desde el del hombre, su enamorado servidor. A pesar de lo que admiraba a Platón, le condujo su apasionamiento por el sistema (¡cómo nos recuerda en ello los antiguos juristas religiosos de Roma!) a fijar, a objetivar, a helar cada idea en una forma rígida. A pesar de su genio, no acertó a sacudirse la influencia de la educación legal y retórica, cuyo activo ejercicio era reclamado por la controversia.

En América, al parecer, la moderna teología liberal halla a Agustín casi ininteligible.

En su doctrina de Dios y el hombre y el pecado y la gracia, su curiosa combinación de piedad mística, filosofía neoplatónica, dualismo maniqueo, tradición cristiana, estirada exégesis, lógica rigurosa y evidentes contradicciones nacidas de instintos religiosos y necesidades morales, apenas si halla paralelo en la historia del pensamiento humano.[55]

Al mismo tiempo, el humanismo americano le denuncia resueltamente por lo que le parece razón sumamente obvia.

[51] Cap. XXVIII, p. 211, n. 86. [52] Cap. XXXIII, p. 407 y n. 33. [53] Nota 31.
[54] *The Religious Experience of the Roman People*, p. 438.
[55] A. C. Mac-Giffert, *A History of Christian Thought*, vol. ii. pp. 98-9.

El intelecto no sólo fué puesto en su propio lugar subordinado, sino sometido a positiva sospecha. Quedaba abierto el paso al obscurantismo. Quedaba humillado el hombre y su albedrío regenerado, pero más o menos a expensas del espíritu crítico.[56]

Finalmente, quienes, por reacción contra las tendencias positivistas y pragmáticas del pensamiento americano, reafirman los derechos de la razón, tienen por inadmisible la visión agustiniana del proceso histórico.

El intento de derivar de la historia los valores teológico-éticos, empieza con Agustín... pero sin cometer injusticia hacia su poderoso entendimiento, podremos decir con seguridad que la tentativa de conseguir que los hechos históricos prueben la verdad o validez de la ética cristiana sólo es convincente para los de antemano convencidos.[57]

Tal vez pueda servir la diversidad de esas opiniones para destacar el carácter polifacético y evasivo del agustinianismo, pero a la vez sugiere ella un problema de entendimiento. A este problema se allegó la psicología moderna con una solución característica. Así, para William James, Agustín representa el clásico ejemplo de la personalidad discordante.[58]

Todos recordaréis [declara] su formación medio pagana, medio cristiana en Cartago, su emigración a Roma y a Milán, su adopción del maniqueísmo y el escepticismo en que paró, y su inquieta busca de la verdad y pureza de vida; y, en fin, de qué suerte, perturbado por la flaqueza de su albedrío, cuando tantos otros a quienes conocía o de quienes sabía, arrojados los grilletes de la sensualidad, se consagraban a la castidad y a una vida más alta, oyó una voz en el jardín, que decía: *sume, lege;* y, abriendo él la Biblia al azar, halló el texto: "no en licencia y libertinaje, etc.", que le pareció a él mismo enderezado y apaciguó para siempre su íntima tormenta. El genio psicológico de Agustín nos da cuenta, jamás excedida, de la cuita de un yo divino:... "el nuevo albedrío que empiezo a tener", etc., ... No puede darse mejor descripción de la voluntad escindida, en que los anhelos superiores se hallan faltos del toque de intensidad explosiva, de la cualidad dinamogénica (para emplear la jerga de los psicólogos) que les permitirá quebrar la cáscara e irrumpir eficazmente en la vida y extinguir para siempre las tendencias inferiores.

Ese método de interpretación tiende a hacerse más y más puramente subjetivo y asotérico, hasta que, en sus manifestaciones más recientes, se describe a Agustín como víctima de una psique enferma; y

[56] Babbitt, *Democracy and Leadership*, p. 177.
[57] M. Cohen, *Reason and Nature*, p. 377.
[58] *The Varieties of Religious Experience*, p. 171-3.

halla en su devoción a la madre Iglesia, comparación para un sentimiento mórbidamente hincado en la memoria de *Mónica*, su madre. Pero, en forma menos extravagante, la visión agustiniana de las dos ciudades, antes entendida como proyección de contemporáneas tesis en discusión, políticas y eclesiásticas, se convierte, de hecho, en reflejo de tensiones no resueltas en su propio espíritu, cuya íntima historia es representada en términos de incesante lucha y torbellino.

Agustín hubiera sido el último en negar el elemento de verdad contenido en tales aserciones, cuya génesis puede ser remotamente encaminada a su propio modo de pensar, ya que figuró entre los primeros que insistieran en la importancia vital de la experiencia en la determinación de la actitud y perspectiva de los hombres; y, acerca de la constitución de la experiencia, recalcó el papel desempeñado por lo instintivo e inconsciente, el *irrationabiles motus* del turbulento espíritu humano.[59] La dificultad, pues, no tanto estriba en el método cuanto en su abuso. Ha sido éste aplicado de modo arbitrario, nada científico, con el efecto de que ciertos incidentes de la vida de Agustín fueron exagerados y deformados, a costa de la exclusión o descuido de otros de harto más notorio peso. Porque estudiar esa vida en su conjunto equivale a advertir que la sola pasión insaciable de Agustín fué la pasión de la verdad. Que esto fuese así, y con carácter de factor determinante, en definitiva, de su carrera, bien se patentizará apenas se le considere en relación con el tiempo de crisis en que vivió.

Nació Agustín en un mundo cuyas perplejidades no fueron probablemente excedidas en período alguno, anterior o posterior, de la historia. Quedaba tras él un milenio de sostenido esfuerzo, durante el cual se habían afanado los hombres por alcanzar la idea clásica de la república; y casi cuatro siglos habían pasado desde que Virgilio proclamara que aquel problema había sido resuelto por el genio de Roma. Pero por espacio de un siglo, antes del nacimiento de Agustín, la *Romanitas* había venido sufriendo de crónica debilidad, y ningún resultado que la actividad política acertase a conseguir parecía capaz de devolverle su vigor primero. Así había sido posible que Ambrosio, en una carta de pésame imitada de la de Servio Sulpicio a Cicerón, copiara la fraseología por aquél empleada para describir la desolación de la Hélade, y, con la mera substitución de los nombres de lugar, la aplicara, *verbatim*, a la Italia de Virgilio. En tanto, a medida que las pruebas de decadencia interior se multiplicaban dondequiera, una seguida de abrumadores desastres mi-

59 *De Civ. Dei*, ii. 1.

litares pregonaban el hecho de que la fuerza del coloso estaba minada y su poder de resistencia prácticamente extinguido.

En tal atmósfera pasó Agustín su mocedad y comienzos de sazón. Nacido en 354, bajo Constancio, pocos meses después de su costosa victoria sobre Magnencio en Mursa y antes del nombramiento de Juliano como César en las Galias, diez años contaba cuando la derrota y muerte de éste en Mesopotamia; y la fatal batalla de Adrianópolis ocurrió cuando contaba veintiuno. Para un mozo criado en la remota y relativamente segura provincia de Africa, esos lejanos incidentes de las fronteras septentrional y oriental, sin duda, significaban poco, salvo por la acrecida presión financiera que ocasionaban en todo el imperio; pero ésta sí hubo de ser sentida en el hogar de Agustín, pues su padre era uno de los empobrecidos *curiales* sobre cuyos hombros caía principalmente la pesadumbre económica, y sólo por generosa ayuda de un rico vecino contó con las sumas necesarias para la educación de su hijo. Ya para el 382, en las primicias del reinado de Graciano, Valentiniano II y Teodosio, Agustín, habiendo pasado con éxito por las escuelas de Tagaste, Madaura y Cartago, se estableció como maestro de retórica en la metrópoli de la provincia; y allí, advertido de sus capacidades superiores y cansado de la atmósfera local, se arriesgó al experimento de emigrar a Italia, donde, después de algunos meses de estancia en la antigua urbe, fué nombrado para la cátedra de retórica en la imperial ciudad de Milán (383).

Distinción académica como esta no hubiera podido ser alcanzada sin concienzudo trabajo. Ya en sus diecinueve años, Agustín se había sumergido en los diálogos filosóficos de Cicerón, a quien más tarde había de llamar mero *philosophaster;*[60] pero, una vez despertada su facultad especulativa, nada iba a poder extinguir el ardor de su busca de la verdad, belleza y bondad. Leyó así extensamente los autores accesibles, y, como el examen crítico de sus fuentes lo indica, adquirió cabal conocimiento de la literatura latina, así como alguno de la griega, ésta espigada principalmente en traducciones.[61] Conviene aquí notar que las averiguaciones de Agustín no eran debidas a mera docta *curiositas,* sino a la apremiante necesidad de una norma personal de vida. Que de tal necesidad se diese perfecta cuenta, lo prueba el hecho de que, hallándose aún en Cartago, le atrajera el maniqueísmo, cuyas creencias no renunció definitivamente hasta los treinta y un años; como, durante su estancia en Roma y en Milán, se puso a explorar con afanosa actividad

[60] *Ib.*, 27. Welldon *(ad loc.)* acepta ese texto como indudablemente verdadero.
[61] Alfaric, ob. cit.; Combès, *St. Augustin et la culture classique.*

las varias formas corrientes de platonismo; hasta que, finalmente, cayó bajo la influencia del catolicismo, personificada por Ambrosio. La actividad mental y espiritual demostrada por esos intereses y cada vez más agudizada, culminó en 386, fecha de la crisis de su conversión. Este evento cambió todo el rumbo de su carrera. Entregándose a la vida religiosa, Agustín abandonó su cargo académico para volver a la provincia nativa, a la que desde entonces debía asociar sus fortunas como monje (386), sacerdote (390) y obispo (395); su elevación a la sede de Hipona coincidió con la muerte de Teodosio y el acceso de Arcadio y Honorio. Así entró Agustín en la obra que había de colmar sus días en el momento en que se tendía el crepúsculo sobre el imperio occidental.

El año de la conversión de Agustín señala el comienzo de una inmensa producción literaria que siguió ininterrumpida mientras vivió y que —dejando aparte su voluminosa correspondencia y más de quinientos sermones (existentes)—, se compuso principalmente de estudios filosóficos y polémicos. Los primeros nos descubren por qué procesos intelectuales venció obstáculos como los aducidos por el maniqueísmo, el academismo escéptico y el neoplatonismo, consiguiendo en ello definir su posición propia. En los últimos, se dispone a defender ésta con infatigable energía, mediante la refutación de las herejías en boga, a la luz de una visión expansiva de la verdad cristiana. Por ello tales documentos constituyen las mejores pruebas posibles para esclarecimientos de su historia intelectual. Como tales, consiguen adecuada conclusión en las *Retractaciones*, obra compuesta pocos meses antes de su muerte (430).

En la autobiografía de Agustín, las *Retractaciones* deben ser aceptadas como necesario complemento de las *Confesiones;* son aquéllas registro de su pensamiento y actividad de hombre maduro, secuencia, pues del de sus años primerizos y período de su formación. A quienes consideren su vida moza como de violenta represión y de acerba lucha teológica, el tono de su última obra les causará sorpresa. Porque en ella, a la intoxicación del descubrimiento, a la vehemencia y furia de la controversia sigue la serenidad más apacible. Con curioso y desarmante candor, fruto de un desprendimiento que vale casi tanto como la impersonalidad, Agustín examina la evolución de su mente como la ve reflejada en sus obras de cuarenta y dos años. Y lo que en ella discierne es una progresiva emancipación de la ideología pagana, esa *pessima consuetudo* depensamiento y expresión en que se había criado.[62] Dicha emancipa-

[62] *Retract.* Prólogo.

ción no pudo haber sido sino gradual; y de vez en cuando se habían manifestado en ella deslices de sesgo clásico, especialmente en su labor menos sazonada. Pero lejos de intentar el disimulo de esos deslices, o de "reconciliar" antiguas posiciones con las más tardías, Agustín, estrechamente fiel a la verdad, hace todo lo posible por exponer sus tachas a nuestros ojos. Exacto hasta la propia meticulosidad, lamenta la admisión en ciertos ensayos de términos como *fortuna*, *casus*, *naturae necessitas*, dado que implican negación de una providencia absoluta; y también, al repudiar el uso, aun en tono festivo, de una palabra como *omen*, advierte la necesidad de que el nuevo estilo de pensamiento se revista de habla purgada y purificada.[63]

Pero a pesar de que, según admisión de él mismo, Agustín se hubiese mostrado lento en darse cuenta de las más remotas implicaciones de su conversión, no es por ello menos evidente que el lance de Cassiciacum fué un innegable momento decisivo de su vida. Lo que le otorgó fué la luz necesaria para percibir las deficiencias del clasicismo. Por la misma luz, no obstante, pudo reconocer el elemento de verdad que contenía. Se vió así en condición de proseguir, según el espíritu de Platón, pero desde nuevo punto de vista y con nuevos recursos, el intento, por largo tiempo descuidado, de una síntesis de la experiencia; y, enteramente aparte de la cuestión de su finalidad, poca duda cabe de que su obra consiguió un mayor y más adecuado conocimiento del hombre y de su universo que cualquiera de los logros del clasicismo. Mirado de esta forma, el avance de su pensamiento puede describirse acertadamente con las palabras de Alfaric "sa vie intellectuelle se présente comme une lente ascension vers des sommets qui toujours se dérobent". Así pues, si sus hallazgos han ido tomando carácter de rígido inflexible sistema, ello es porque Agustín, en tal respecto, sufrió una suerte común a todos los pensadores seminales, pues su autoridad bastó para que fuera substituído el espíritu de su doctrina por la letra. En su caso, empero, esa suerte ha sido más cruel, ya que, como opuesto a los demás sistemas, era precisamente el carácter del nuevo *arché* lo que había hecho posible el crecimiento y desarrollo del pensamiento.

En este sentido, mejor que en ninguno angostamente "teológico" debe ser entendido como norte de su vida el famoso *fides quaerens intellectum*. En un mundo cuyos fundamentos intelectuales y morales parecían hechos pedazos, se había aferrado obtinadamente a una fe: la de que, por "vicioso" o defectuoso que en principio pareciera, el es-

[63] i. 1. 2.

fuerzo secular de la humanidad no había sido enteramente en vano; y abrigaba la decisión de no resignarse, como tantos contemporáneos suyos, al culto de la inanidad. Pero como al cabo esa inanidad parecía resultado lógico del clasicismo, este hecho inspiró una revuelta, no sólo contra el nihilismo de los académicos, sino contra el espíritu de la *scientia* grecorromana en su conjunto. En el caso de Agustín, sin embargo, la revuelta no condujo del escepticismo a la fe animal, a un primitivismo sostenido por una arbitraria "voluntad de creer". A pesar de superficiales semejanzas, el *De Utilitate Credendi* no representa en sentido alguno una anticipación del moderno pragmatismo; porque en la Trinidad había encontrado un principio tan salvador de la razón como de la voluntad, el cual, pues, redimía la cabal personalidad humana. Salvaba la razón porque, aun negando sus pretensiones a la omnisciencia e infalibilidad, afirmaba, con todo, la existencia de un orden de virtud y de valor que, hallándose tanto *en* el mundo como más allá de sus linderos, consentía al hombre facultad de aprehenderlo. Y, al salvar la razón, salvaba al mismo tiempo la voluntad, impartiendo a ésta aquel elemento de racionalidad sin el cual debería degenerar en mero y subjetivo entercamiento. Y, al hacerlo, ofrecía bases de renacida certidumbre —de lo que había necesidad desesperada— al sentido de la personalidad consciente, derrotada por su incapacidad de aceptar el reto socrático; y, ello, juntamente con nueva vindicación de los ideales y aspiraciones de las gentes clásicas. De todos modos, la fe se mostraba así con un semblante que, teniendo en cuenta por la identificación del cristianismo con la barbarie, de que fué autor Juliano, no hubiera sido fácilmente reconocido en el siglo IV. En realidad se reafirmaba la actitud paulina, y al ofrecerla como evangelio dirigido al sabio no menos que al sencillo, se la recomendaba como específico para las necesidades del hombre civilizado.

Y en este punto podemos distinguir las vinculaciones de Agustín con el espíritu clásico, especialmente el latino. Porque al derivar las fallas de la *Romanitas* de la aceptación de un *arché* deficiente, implicaba que lo necesario para la rehabilitación del sistema, era la revisión radical de los primeros principios; y esto es lo que proponía a sus compatriotas como real cumplimiento de la promesa romana. Desde este punto de mira era tan latino como el mismo Catón el Viejo; y su obra, incuestionablemente, había sido concebida como un opúsculo de propaganda para la época.

Acá reside [declara] la seguridad de un admirable Estado; porque jamás podrá una sociedad ser idealmente fundada ni mantenida como no sea

sobre el asiento y por el vínculo de la fe y de la fuerte concordia, en que es objeto de amor el bien universal, que en su más alto y verdadero carácter es Dios mismo, y en que los hombres se aman uno a otro con entera sinceridad hacia Él, y el veneno de su amor recíproco es el amor de Aquel a cuyos ojos el espíritu de su amor no podrá ser celado.[64]

Al urgir así el reconocimiento de los principios cristianos como única base verdadera para una nueva ciencia política, Agustín revelaba su fe en que, a pesar de todas las apariencias, esos principios eran supremos en el mundo físico.

Pero afirmar la supremacía de la ley cristiana no puede propiamente ser representado como "un intento de derivar de la historia valores teológico-éticos". Porque ello hubiera sido reducir dicha ley al nivel de la mera inducción científica, esto es, a los términos de una ideología descartada. Y jamás podrá insistirse con sobrada fuerza en que, con respecto a los fundamentos de la fe y la moral, la cristiana vía de acceso no era inductiva. De este hecho era Agustín pleno conocedor. Así, al querer celebrar las glorias de la ciudad celeste, declara escribir primariamente para el buen ánimo de lectores comprensivos y simpatizantes. Para los demás, ninguna mole de argumentos bastaría a asegurar la convicción; ya que ésta, en el fondo, es materia antes de percepción interior que de conocimiento, y tal percepción es negada a quienes permanecen voluntariamente ciegos a la verdad.[65] Posible es, sin duda, contemplar el universo de dos maneras, con ojos cristianos o sin ellos, siendo obvios en cada caso los resultados.[66] Pero al místico cristiano, no se le presentan tales alternativas; para él no puede haber más duda acerca de la existencia y naturaleza de Dios que acerca de la suya propia. Se hace así inevitable que, aguzadas sus percepciones espirituales, llegue a percibir *la operatio Dei* en cada fase de su vida. Es igualmente inevitable que, al contemplar el mundo, sorprenda en él una visión de la Sociedad Divina que, aunque destinada a final victoria, subsista aún por la fe y como elemento extraño, por decirlo así, en una sociedad de descreídos.[67] Tal era la experiencia de Agustín, cual debía hallar expresión en dos de sus mayores obras, las *Confesiones* (alrededor del 397) y la *Ciudad de Dios* (413-26).

Se ha dicho que las *Confesiones* no representan más que una con-

[64] *Ep.* 137. 17 *ad Volusianum.*

[65] *De Civ.* ii. 1: "nimia caecitas, obstinatissima pervicacia".

[66] xxii. 22 y 24.

[67] i, *praefatio:* "gloriosissima civitas Dei... in hoc temporum cursu... inter impios peregrinatur ex fide vivens".

clusión de la doctrina agustiniana del pecado original, falsamente presentada en forma de personal experimento.[68] Pero una cosa es decir que Agustín vió su pasado a la luz de una teoría, plenamente sazonada, de la naturaleza del hombre, y otra sugerir que al hacerlo, consciente o inconscientemente falsificaba la constancia de su pasado. Esta suposición viene a desconsiderar el hecho de que, ya en esta obra, Agustín revela en notable grado esas cualidades de desprendimiento, de atenta y esmerada observación que notamos como características de sus *Retractaciones.* Y olvida además que, con los defectos que se quiera, el cuadro que traza de la evolución de un experimento, implanta un modelo de autobiografía enteramente nuevo.

Es en efecto verdad elocuente que, en más de mil años de historia literaria, el mundo grecorromano se hubiese abstenido de producir cosa parecida a lo que podría llamarse crónica atestación sobre sí mismo; en este plan Agustín tuvo acaso como único predecesor al emperador Marco Aurelio.[69] Pero no menos notable que la semejanza entre las *Confesiones* y las *Meditaciones* son las diferencias que las separan. Éstas pueden resumirse con decir que mientras la obra de Agustín iba dirigida a Dios, la de Aurelio se enderezaba a sí mismo. En las *Meditaciones,* la sombra del grande hombre cae sobre cada página, como sesgándola. Vástago del linaje imperial, favorecido por cada circunstancia de su herencia y medio ambiente, se propone, por constante ejercicio de la virtud estoica, alcanzar las cualidades de templanza, valor, prudencia y justicia que le habilitarán para su parte de príncipe ciudadano; y, en esta capacidad, muestra la energía hercúlea esperada en quien debe asegurar tamaño depósito, afanándose en mantener el orden prescrito por la razón clásica, a pesar de las fuerzas turbulentas del cambio. Las *Confesiones,* por otra parte, se caracterizan por su ingenua sencillez; no exhiben ni el más remoto indicio de afectación o pedantería. La historia que cuentan es la de un niño no nacido para la púrpura, sino de condición relativamente humilde, fruto de unión desigual entre un atrafagado ciudadano de una municipalidad africana y una mujer posiblemente de mejor clase, cuyos bien intencionados pero ineficaces esfuerzos de materna guía redimió tan sólo la ternura de sus cuidados.[70] El santo, y también en ello difería del emperador, no había sido destinado al desempeño de un papel fijo y bien determinado. Tras la acostumbrada educación literaria, echa-

[68] Alfaric, ob. cit., p. 57.

[69] Y, en su día, por Juliano el Apóstata. Véase a Bidez, *L'Empereur Julien,* introd. y p. 60. Cicerón, evidentemente, jamás se propuso revelarse a sí mismo, como lo hizo en sus cartas.

[70] Ob. cit., iii. xii. 21.

do al agua del piélago inestable de la vida, en él perdió todo norte hasta que, "por piedad, misericordia y ayuda de Dios", llegó a anclar en la religión. Aurelio, como Agustín, combina pasajes de descripción y análisis con los devotos. El primero, en espíritu de generoso reconocimiento por los favores recibidos, ofrece tributo respetuoso, aunque un tanto superficial, a los dioses que, con sus padres, contribuyeron a hacerle lo que es; el otro, en frecuentes intervalos, se detiene en el proceso del propio examen para rendir sincera gratitud al poder a quien debe la revelación de sí mismo, o para elevar ardientes súplicas de guía y sostén continuados. Tales diferencias distan mucho de ser accidentales, antes bien manifiestan el abismo que separa la mentalidad del humanista clásico de la del cristiano. Jamás se preocupa aquél de declarar una flaqueza, del acostumbrado tipo de excelencia encerrado en el ideal heroico. Éste, se aviene a desafiar todos los cánones del clasicismo, tan sólo para dar testimonio de la verdad. Aquél, por lo tanto, produce un manual de virtud, que será admirado e imitado por Juliano;[71] mientras el otro consigue una crónica de sí mismo tan fresca y tan vívida, que movió a William James a llamarle "primer hombre moderno": imagen de un concreto ser humano en cuya presencia se hunden las barreras del tiempo y del espacio para revelarle en todo respecto afín a nosotros, ser hasta hoy único en la historia, pero envuelto en las comunes gracias y afrentas de la humanidad.

Con que Agustín se hubiese limitado a escribir las *Confesiones*, bastara para la prueba de que lo que vino a alentar en Agustín no fué Platón ni Plotino, sino Agustín mismo. Y también para dar a entender que su filosofía era expresión de su personalidad, y no menos por cierto, que cualquier otro viso de su experimento. Los incidentes que nos relata son ya, tal vez, bastante familiares. Pero sí cabe notar que, al consignarlos, el autor hace un descubrimiento de fundamental importancia, esto es, que la experiencia es a la vez continua y acumulativa. Es continua en el sentido de que, desde los más primitivos y rudimentarios indicios de conciencia hasta sus más elevadas y plenas manifestaciones, supone el despliegue progresivo de las llamadas facultades, sin *saltus* o resquebrajadura. Ello empieza, en el infante acabado de nacer, con movimientos elementales, como la reacción ante la luz, seguidos por el gradual establecimiento de la locación en el espacio y el contacto con el inmediato alrededor; y esto realiza el infante de modo muy suyo:

[71] Véase el cap. VII de esta obra, p. 262.

"iactabam et membra et voces, signa similia voluntatibus meis".[72] Partiendo de tales principios, no tarda en desarrollar las menos generalizadas y más específicas características del yo: especialmente, apenas amanece en él el sentido de que "con la pronunciación coherente y ordenada" será posible la comunicación efectiva con el mundo exterior: *puer loquens eram.*[73] Con el descubrimiento y perfección de ese medio expresivo, el niño es "echado más hondamente al borrascoso intercambio de la vida". Pero si tal desarrollo es continuo, es también acumulativo, pues le caracteriza el traslado constante de impresiones y sentimientos del pasado hacia el presente, a medida que el mero proceso del vivir pone en juego las misteriosas fuerzas de la imaginación, la memoria y el recuerdo.[74] Así pues, por pasajero y fugaz que sea, cada "momento" de la experiencia ingresa y permanece, aunque sea obscuramente, en la fábrica del conjunto. Hay que notar, además, que cada uno de esos momentos tiene cierto contenido emocional, un "valor" de placer o de pena, de satisfacción o desventura. También éstas, las *affectiones animi*, como las llama Agustín, son retenidas en el "alcázar espacioso de la memoria", para ser evocadas en su ocasión, "no como la mente los sintió en el momento de experiencia, sino diversamente, según un poder que le asiste". "Porque sin alegrarme me acuerdo de haberme alegrado; y sin dolor recuerdo pasados dolores. Lo que una vez temiera, recuerdo sin temor; y sin deseo hago memoria de deseos pretéritos."[75] No obstante, supuesto que "lo que quieren todos los hombres es la felicidad, y no hay ninguno que enteramente la desquiera",[76] los valores así establecidos desempeñan su parte al fijar las normas de apetencia y de aversión que compondrán un modo o patrón de conducta.

Para Agustín, pues, cada ser humano particular es estimado como un centro de energía radiante. Nacido en un mundo de contactos, desarrolla al poco tiempo una trama cabal de relaciones exteriores, pero el "sujeto" no por ello ha de resolverse en alguna de las relaciones así establecidas ni en la suma de ellas. Al contrario, acepta él la materia bruta de la percepción sensorial que fluye hacia él por los varios canales, registrándola, ajustándola y valorándola según patrones que van sazonándose al paso que se sazona la experiencia, sólo para convertirla en base de nuevas demandas ante las que parecen ser fuentes disponibles de satisfacción. Desde este punto de vista, cabrá que las diferentes "facultades", como las llaman, sean todas ellas consideradas como funciones de la voluntad. Así apreciadas las reacciones del infante, apa-

[72] *Conf.* i. vii. 12 *ss.*; véase *De Civ. Dei*, xi, 2. [73] *Conf.* i. viii. 12.
[74] x. viii. 12 *ss.* [75] x. xiv. 21. [76] x. xx. 29.

rentemente mecánicas y espasmódicas, agitándose y explayándose en sonidos incoherentes, pueden ser aceptadas como prueba de incipiente volición, destinada, como tal, a saber expresarse en las asentadas disposiciones y aptitudes del hombre adulto. Como él mismo dice en otro paraje, *quid sumus nisi voluntates?*

Se patentiza de esta suerte que, en lo que concierne al animal humano, el problema de la vida es problema de conciencia. Pero, si es así, una cuestión se ofrece: ¿en qué deberá encontrar la conciencia su más plena medida de satisfacción? Esta pregunta no es gratuita, pero en vista de las multiplicadas posibilidades ofrecidas por la vida y de la consiguiente necesidad de discernimiento, se presenta como inevitable. Es ciertamente verdadero que el espíritu del hombre halla gratificación en lo que cabría llamar los más bajos planos de acogimiento. La vida misma, como observa Agustín de acuerdo con Aristóteles, tiene una suavidad natural; y el mero ejercicio de funciones vitales como comer y dormir, inestorbadas, viene acompañado de un placer relativamente inocuo, pero apenas exaltado. Mas no por ello es menos evidente que, para el ser humano de normal constitución, los requerimientos de la conciencia no se cumplen por modo cabal en los niveles de vida que comparte con los brutos; y es igualmente positivo que tales requerimientos no podrán ser permanentemente ignorados. Siendo ello de esta suerte, permanece el insistente problema de cómo, en último análisis, habrán de verse correspondidos. Agustín propone a ese problema tres soluciones posibles, cuyos méritos examina por turno.

La primera y quizá la más obvia de esas soluciones, es que la vida misma es respuesta a sus propios problemas; y a esta teoría resulta haberse acomodado Agustín en su adolescencia y primera sazón viril. Juzgada según modernos dechados, esa parte de su carrera apenas si pudo jactarse de atorbellinada. Con todo, sería un yerro subestimar las posibilidades de desenfreno consentidas por la vida romano-africana. Según las *Confesiones*, tal período se caracterizó por el afán de experimentación, con reto cumplido a toda guía y sujeción exteriores: deseo, como él lo dice, de que le rascara el contacto de los objetos del sentido.[77] A este deseo dió rienda suelta en la acostumbrada licencia de la vida estudiantil de Cartago, donde "paseó por las calles de Babilonia y se revolcó en su cieno". Se manifestó principalmente en la "miserable locura" por las piezas de teatro, como en una serie de errantes y efímeros amores, en cuya persecución arrancó de sí las inhiciciones de la niñez, adoptando

[77] *Conf.* iii. i. 1.

por modo deliberado el principio de vivir peligrosamente. "Detestaba yo la seguridad y el camino sin celadas."

No hay que decir que el subsiguiente repudio por Agustín de tal principio fué completo o inequívoco. Pero no se crea que, al rechazarlo, rechazase por completo la vida del sentido. Porque, contra los maniqueos, por ejemplo, se atuvo tenazmente a la doctrina de no haber mal intrínseco en lo que se llama "materia". Y, con igual vigor, negó la suposición idealista de que la existencia material se hallase envuelta en necesarias ambigüedades y contradicciones, de que sólo fuese posible evadirse en la vida de pura "forma". Él, en efecto, argüía que el materialismo aceptado como principio filosófico conduce a una desastrosa confusión de valores a medida que "de la cenagosa concupiscencia de la carne se levantan neblinas que anublan y obscurecen el corazón".[78] Pero, desde el punto de vista trinitario, la razón es que ello implica una "herejía", la herejía de aceptar la mera intensidad o duración de un experimento como única garantía de su valor. Ello en modo alguno significa excluir esos factores como criterios; Agustín debía, ciertamente, descubrir que, por ellos medido, el amor de Dios, que lo es de la verdad, belleza y bondad, excede en mucho el de cualquier otro manantial de satisfacción. Nos da a entender, sin embargo, que tomados en sí mismos y con abstracción de la cualidad, ofrecen base enteramente inadecuada para el discernimiento. Tienden así a inducir a un programa de conducta que, lejos de contener la espontaneidad y encanto que le atribuye el moderno romanticismo, es meramente artificial y, al cabo, acarrea cabal malogro de la preciosa energía humana.[79] La libertad que consiente, es por igual modo imperfecta y precaria, es *fugitiva libertas*, la libertad de un esclavo huído. Porque no hay, en definitiva, satisfacción que en la moción sola pueda ser descubierta, salvo si se tratare de llegar a una meta inteligente y digna. Era la convicción de esta verdad, antes que ningún sentido de culpa mórbidamente exagerado, lo que aguzaba el remordimiento de Agustín al recordar incidentes de su niñez como el famoso robo de las manzanas. Lo que le afectaba era no tanto la enormidad cuanto la entera falta de sentido responsable y futilidad del hecho.

Y esta posición debemos tener en cuenta para comprender los reparos de Agustín a ciertos aspectos particulares de su experiencia moza: lo que dice, por ejemplo, de los espectáculos teatrales que en su período de Cartago tan completamente le absorbieron.[80] La razón clásica, advierte, había procurado racionalizar la característica forma de excitación

[78] iii. ii. 2. [79] ii. i. 1. [80] iii, ii. 2, 3, 4.

que la escena grecorromana estimulaba, y, al mismo tiempo, darle sentido funcional en la vida colectiva, declarando a aquélla catártica. Pero esa catarsis, si realmente existe, arguye Agustín, es de valor más que dudoso. "¿Será la piedad, pregunta, dada de lado?" Hacerlo, sería dejar que se disipara un vapor de que andamos en gran necesidad.[81] En su experimento, no obstante, el juego escénico obró antes como un irritante que como un catártico; su resultado, como el de restregar una herida, fué la infección venenosa. Lo mismo cabe decir, pero todavía en mayor grado, de los *spectacula gladiatoria*, de tal suerte apoderados de la población del imperio, y en que el hondo rugir de la muchedumbre bestializada, súbitamente lanzado al ver correr la sangre, inspiraba aun en el no iniciado una especie de fascinación renuente que le hacía ver con salvaje, embriagado júbilo los horrores del pasatiempo sanguinario.[82] Acá el elemento de tragedia no era sino harto verdadero; pero con respecto al juego escénico, lo que Agustín deplora es su inherente falsedad. Esta falsedad depende de su naturaleza de *mimesis* o imitación. La base de ésta consiste en el artificial divorcio del pensamiento y emoción, por una parte, y la acción, por la otra, como resultado del cual "el oyente se ve obligado no a remediarse, sino a afligirse" y "su placer se acrece en la medida de su aflicción".[83] Así, sutilmente, promueve fuerzas de desmoralización, pues estimula las emociones trágicas sólo para disiparlas en las yermas arenas de la inactividad. Lo mismo puede decirse, pero en sentido más ofensivo, de las licenciosas aventuras de amor, que sólo determinan un fuego voluble y desatentado, *vagus ardor inops prudentiae*, rebajando así una función natural a fin innoble.[84] Y, en términos generales, en lo que concierne a satisfacciones obtenidas en ese nivel, la conclusión es que no alcanzan a revelar el menor principio de integracion capaz de darles precio y sentido permanentes. El abandono a ellas, pues, ofende la honda, insistente demanda humana de "entereza", la relación de los medios con los fines en una vida bien ordenada. Por lo tanto, a lo largo de su existencia, se requerirá alguna especie de "ley" externa que imponga sus restricciones sobre los antojos del yo desajustado.[85]

Pero si ello es así, ¿será verdad decir que el sentido y las posibilidades de la vida se revelan plenamente en la disciplina social, producto de las escuelas, y que además comprende, en su manifestación más noble y elevada, el espíritu del imperio universal? Tal disciplina era, sin duda, penetrante y de muy vasto alcance. Se había ya iniciado con el espon-

[81] iii. 3. 3. [82] vi. viii. 13. [83] iii. ii. 2. [84] iv. ii. 2. [85] ii. ii. 3.

táneo esfuerzo del infante para comunicarse con los que le rodeaban, indicado en los movimientos de su cuerpo, lenguaje natural, por decirlo así, de la humanidad.[86] De allí, por desarrollo igualmente natural, procedía el niño a aprender su propia lengua. Con relativa facilidad lo llevaba a cabo, no menos por la natural urgencia de su expresión particular que por el benévolo alentamiento de padres y amigos; ya que, para aprender, "más fuerza tiene la libre curiosidad que la obligada compulsión".[87] Pero, llegada la edad escolar, la educación cobraba carácter formal, empezando con los rudimentos de lectura, escritura y aritmética, "el odioso sonsonete del dos por dos cuatro", y culminando en las llamadas artes liberales, cuya adquisición formalizaba el cabal ingreso en la comunidad culta: entero cuerpo de tradicionales temas y técnicas, elaborado, como él dice "para multiplicar afanes y aflicciones sobre los hijos de Adán".[88] Y siendo, como ya notamos, bilingüe la *Romanitas*, aquellos temas incluían como rasgo casi esencial algún conocimiento del clásico lenguaje hermano "en que la dificultad de la lengua extranjera puntuaba con hiel la dulzura de la fábula griega".

Consagrada por el uso de los siglos, esta disciplina fué recomendada a Agustín como única avenida cierta hacia el éxito, *ut in hoc saeculo florerem.*[89] Como tal, le pareció a él que, debiendo significar mucho, significaba muy poco. Ya en las fases iniciales de su educación osciló entre el odio muchachil al estudio y el temor a la vara del maestro;[90] y apenas, en su adquisición del conocimiento, apreció tanto el efecto de la espontánea curiosidad, afirmó ya, para no abandonarla, su desconfianza en el castigo corporal como valedor del entendimiento. Pero de la necesidad de apremio se daba perfecta cuenta, y la atribuía en buena parte a la impresión de inutilidad y tedio inherentes a estudios en que el alumno se veía "obligado a llorar la muerte de Dido por amor a Eneas"; y, al poner de relieve la irrealidad de tales estudios, advertía a los "buhoneros de la enseñanza gramatical que no levantasen gritería" contra él.[91] Tal irrealidad, según él, era debida al poder de la tradición y costumbre, "torrente casi irresistible" que, en la práctica de la enseñanza, exigía aferrarse a temas muertos y a muertas ideas.[92] A consecuencia de ello, las páginas de Virgilio eran saqueadas para el suministro de temas de recitación, declamación y elocución: entrenamiento juzgado esencial para el desarrollo del talento retórico. La retórica, en realidad, aunque altamente recomendada por su alegado valor en los tribunales y dondequiera, encantaba a sus profesionales porque estaban

[86] i. viii. 13. [87] i. xiv. 23. [88] i. ix. 14. [89] i. ix. 14.
[90] i. ix. 15 y xii. 19. [91] i. xiii, 21, 22. [92] i, xvi. 25.

"embriagados del vino del error"; pues la pericia en ella era, en cierto sentido, simbólica del orgullo y vanagloria del hombre irrenegado. Pero, tal cual fuere, el ejercicio procurado por las escuelas no resultaba ineficaz, y, gradualmente, el alumno se empapaba de falsos ideales de civilización, estrictas convicciones elocutivas según las cuales "matar la palabra *ser humano* se convertía en crimen más odioso que el de matar al ser humano en carne y hueso"; preciosismo que conducía, a su vez, al desdén de la Escritura, fundándose en que se la encontraba llena de solecismos que podrían corromper el pensamiento y la expresión del culto ciudadano del mundo. Pero mientras así promovía con fortuna dicho ideal de ajuste, poco o nada hacía tal disciplina para desarraigar los vicios incipientes de orgullo, vanidad y engaño, en los que se revelaba el muchacho como padre del hombre venidero.[93] En el propio caso de Agustín, ella debía conducirle a la cátedra milanesa de retórica, en cuyo desempeño se describe como sigue: "Debí decir hartas mentiras, y, al mentir, ser aplaudido por quienes sabían que estaba mintiendo."[94] Con menos brío, tal vez, expresó en otra parte que su ideal de entonces había sido "el deseo de gustarme a mí mismo y ser grato a los ojos de los hombres".[95]

Puede deducirse de lo examinado que, para Agustín, la educación secular, como instrumento liberador, era peor que inútil, y, en sí misma, a modo del agua salada, que lejos de aplacar la sed, más la acucia. Pero, en su maduro juicio, no la hallaba enteramente desprovista de valor. Parte de este valor era moral: consistía en los hábitos de obediencia y trabajo inculcados en la vía de los estudios: "desde la caña del maestro", dice, "hasta las pruebas del mártir". Pero, sobre todo, su valor era intelectual, y con dos ventajas. En primer lugar, le había ayudado a asumir una actitud crítica hacia muchas de las necesidades pretenciosas en su tiempo corrientes, y, en particular, a demoler ciertas falacias de la "ciencia" maniquea que, entre los crédulos, pasaban por sabiduría.[96] Pero, lo que era todavía más importante, le había proporcionado la sólida base lingüística indispensable para el estudio inteligente de la verdad cuando realmente la hallara. Así, aunque indirecta e incidentalmente, le sirvió para promover el conocimiento de Dios.

Decir esto es dar a entender que para Agustín el sentido final de la experiencia debía descelarse en el plano de la religión; en último análisis, él debía entenderse a sí mismo sólo en términos de verdad cristiana. Pero si ello es cierto, se nos plantea un problema de la mayor magnitud.

[93] i. xviii. 28, 29, 30. [94] vi. vi. 9. [95] ii. i. 1. [96] v. iii. 3.

Porque, de una parte, para la aprehensión de esta verdad, era previo requisito la interior percepción o *sapientia* cristiana, mas, de otra parte, en sus esfuerzos para alcanzar esa percepción, su buscador se enfrentaba a un obstáculo al parecer invencible: le privaría de ella un *originale vitium*, una deficiencia inherente a su naturaleza. Esta deficiencia se había ya hecho notoria en su infancia, por los pecados de envidia y malicia; le fué confirmada de muchacho, a medida que el trabajo y el juego excitaban los males del espíritu pugnativo y el vanaglorioso amor de la alabanza, y, finalmente, se convirtió en inveterada cuando, ya en años de sazón, la víctima se impregnó del invisible pero bien encabezado vino de la terquedad.[97]

Para Agustín, tales manifestaciones demostraban un egotismo en expansión, que aceptaba el yo contingente o empírico como independiente, y le quería con exclusión de todo lo demás: condición en que la mente, como él lo dice, "deserta aquello a que, como primer principio, debería asirse, buscando volverse, y ser, primer principio de sí misma".[98] Como tales, auguraban aquéllas la completa ruina moral, de la que sólo era posible remediarse mediante los *vestigia Dei* supervivientes en el corazón humano.[99] Estos, en su caso, consistían principalmente en el amor de la verdad y alguna capacidad de expresión, la memoria vigorosa, un muchachil sentido de equidad y el amor a los amigos. Por la posesión de tales aptitudes no reclamaba crédito; por su perversión o maltrato sí se acusaba. Elementos como eran de dotación nativa, se los medía a los hombres la divina gracia; su abuso no tanto había sido debido a amor inherente de la villanía cuanto a limitaciones intelectuales y morales en el beneficiario, por ellas incapaz de ver y desear la fuente última del bien. Desde este punto de mira, el mismo Catilina no había sido "asesino natural"; pues nadie que conserve un resto de cordura querrá la pura destrucción. Su criminalidad resultó, pues, mera ilustración, en forma extrema, de los valores defectivos del secularismo.[100] Pero, pregunta Agustín, en vista de esas limitaciones ¿qué hombre tendrá la osadía de atribuir la pureza e inocencia de su vida a la fuerza de su propio poder? [101]

De tales limitaciones se daba Agustín penetrante y aguda cuenta, y no menos que en el ajeno, en el propio caso. Sentía que, como individuo, su propio ser se hallaba circunscrito por límites definidos de tiempo y espacio, y que su capacidad para el logro, tanto moral como intelectual, se hallaba no menos rígidamente condicionado por las circunstancias

[97] i. vii. 11 y x. 16; ii. iii. 6 y 7. [98] *De Civ. Dei*, xiv. 13.
[99] *Conf.* i. xviii. 31. [100] ii. v. 11. [101] ii. vii. 15.

de su nacimiento y educación. Y no acertaba a descubrir en la larga historia de la experiencia grecorromana base firme para creer que tales limitaciones pudiesen ser vencidas; la filosofía secular agonizaba, desacreditada por su persistente incapacidad de mostrar un bien accesible a los hombres, y lo que pasaba por religión era un tejido de pretensión vana y de impostura.[102] Salir de este callejón sin salida era, en realidad, posible; pero ello había de efectuarse, no tanto por algún esfuerzo suyo, como por un acto de aceptación. Al fin había de alcanzarlo por el reconocimiento del Dios de Atanasio y Ambrosio.

El desenlace se vió en su caso largamente diferido, por razones que, retrospectivamente, procura revelarnos. Al diseñar el desenvolvimiento de su experiencia religiosa, cuenta que, de niño, había aprendido a pensar en Dios (según sus facultades) como si se tratara de un Achigrande que, aunque oculto a nuestros sentidos, pudiese con todo oírnos y ayudarnos, y así él le dirigía la infantil petición de que no le pegaran en la escuela, plegaria que sólo sirvió para excitar la risa despectiva de sus padres.[103] Pero cuando, en años más sazonados, descartó esa puerilidad, fué sólo para sumergirse en la vorágine del secularismo; allí fué, dice, "hecho pedazos mientras, apartándome de Tí, único Dios verdadero, me extraviaba entre una muchedumbre de cosas".[104] "Así", continúa diciendo, "por espacio de nueve años, desde los diecinueve años a los veintiocho, vivimos seducidos y seduciendo, engañados y engañando, en múltiples lujurias; en lo público, según ciencias llamadas liberales, secretamente con una religión falsamente llamada tal; allá altivo, acá supersticioso, y eternamente vano".[105] Durante este período, Agustín fué intratable y Dios mantuvo enigmático silencio;[106] pero entre los engaños y acechanzas de esta vida se sintió, no obstante, inconsciente objeto de la providencia divina, y en esta forma se tuvo por guiado a Roma y a Milán.[107] Allí, mientras aún proseguía obstinadamente su busca de la certidumbre, decidido a que no se le entretuviera por más tiempo con un espantajo a quien temer y propiciarse o una impostura a quien abrazar, su afán se vió al fin recompensado por una visión de la Trinidad cristiana.[108] Pero, por algún tiempo todavía, esa visión fué apartada, mientras él luchaba a brazo partido con desconcertantes cuestiones intelectuales, morales y estéticas, las de la belleza y sus condiciones,[109] de la necesidad y la libertad,[110] de la unidad y multiplicidad, del Uno como

[102] Especialmente iv, v, vi. [103] i. ix. 14. [104] ii. i. 1. [105] iv. i. 1.
[106] ii. ii. 2; iii. xii. 21. [107] vi. viii. 14 y xiii. 23.
[108] vii *ss.*, esp. xiii. v. 6; xi. 12; xvi. 19. [109] iv. xiii. 20. [110] vii. iii. 4 *ss.*

Bien, de la división como origen de la irracionalidad y el mal;[111] ponderando, entre otras muchas cosas, los problemas de substancia, cantidad, calidad y relación planteados por Aristóteles en sus *Categorías*, al asumir implícitamente que "cuánto era, comprendido estaba en los diez predicados".[112] Al acometer esas cuestiones, se vió enfrentado por la dificultad de concebir la substancia como espiritual, pero con el descubrimiento de que ello era posible, quedó resuelto el mayor de sus problemas intelectuales.[113] Porque así acertó a percibir que, lejos de ser finales, "forma" y "materia" eran meras ficciones de la mente humana, gafas con que los hombres veían el mundo corporal o del objeto. Su emancipación de los engaños del materialismo y el idealismo siguió a ello, como de cajón, y, así, la revolución tocó a su término.

Esta revolución, de tanto momento para Agustín personalmente, apenas si lo fué menos en la historia de la Iglesia. Porque al aceptar el cristianismo trinitario, se identificó él con el esfuerzo intelectual iniciado por Atanasio. Y aportaría a ese esfuerzo una contribución cuya medida nos es indicada por la diferencia entre el esbozado y leve *De Incarnatione* y las proporciones macizas de la *Ciudad de Dios.*

Apenas sí será necesario recordar la ocasión y propósito de la obra que, salvo acaso las *Confesiones*, se destaca como la más conocida de Agustín. Su objeto, como lo indica el mismo autor, fué doble.[114] Empezada en 413, tres años antes del saqueo de Roma por Alarico, fué primeramente destinada "a refutar a quienes, sosteniendo que la religión cristiana tenía la culpa de la caída de Roma, empezaban a blasfemar del verdadero Dios, acreciendo todavía su acostumbrada acerbidad y virulencia". Con tal propósito, se extendió a asalto general contra los fundamentos filosóficos de la *Romanitas*, o, en otras palabras, contra las pretensiones de la virgiliana Ciudad de los Hombres. Pero de la polémica contra el secularismo surgió un segundo propósito, más fundamental, el de ofrecer aliento a las almas de fe debilitada, influídas por los temores supersticiosos del tiempo, para las cuales, como base de seguridad, proclamó un cuerpo de doctrina positiva, filosófica, moral y social. En Agustín como en Atanasio, ello toma la forma de un corriente comentario de la narración bíblica, con especial referencia a la creación, caída y redención de la humanidad, juntamente con la aparición, avan-

111 iv. xv. 24-7. Como ejemplo característico de este tipo de discusión, véase a Plutarco, *De Defectu Oraculorum*, caps. XXXIV y XXXVII.

112 *Conf.* iv. xvi. 28, 29.

113 vi. xiv. 25.

114 *Retract.* ii. 43. 1 y 2, cita trad. por Welldon, *De civitate Dei*, introd., pp. vii. y viii.

ce y destino de la Iglesia en el mundo; y en ello vierte los plenos recursos de su maduro pensamiento sobre el universo, la naturaleza y el hombre. Así la obra se resuelve en un análisis descriptivo de la *operatio Dei*, la labor del Espíritu en la historia de la humanidad.

Como tal, la *Ciudad de Dios*, según Gibbon, reivindica el mérito de "un magnífico designio, audaz y no inexpertamente ejecutado". Con suma elaboración de detalles, el autor expone en ella los rasgos característicos del agustinianismo. Ésos comprenden las doctrinas del pecado original y sus consecuencias, incluyendo la condenación de los infantes no bautizados; la redención mediante la gracia, según una ley que, si a unos predestina a la salvación eterna, a otros predestina a imperecedero tormento; la historia como un relato no de causas operantes, sino de profecías cumplidas y de otras que lo serán en lo venidero, y, de esta suerte, la preparación divina de *a)* la encarnación, y *b)* la expiación y sus resultados, especialmente según se expresan en la constitución y autoridad de la Iglesia; y no hablemos de una escatología que, entre otros elementos, incluye el fin del *Saeculum*, la corporal resurrección de los muertos, la segunda venida de Cristo y el juicio final, concebido como postrera manifestación de la justicia y el amor divinos. Y, al paso que pregona esas doctrinas, Agustín no pierde ocasión de afirmar su implícita creencia en la autoridad de las Escrituras, aceptando aun la inspiración verbal de los Setenta. Hincado en tal autoridad, rechaza la posibilidad de vida en los antípodas, pero confirma las leyendas relativas a la estatura gigantesca y longevidad extraordinaria del hombre antediluviano. Cree implícitamente en la existencia de ángeles y demonios, y declara su fe en el milagro, especialmente cuando éste se arracima en torno a la figura del Redentor: "quienquiera", dice, "que niegue la autenticidad del milagro bíblico, niega la providencia de Dios". Además, acepta particularmente los contemporáneos fenómenos milagrosos de Milán e Hippo Regio como prueba de que actividad divina análoga a la descrita en las Escrituras prosigue hasta su propio tiempo. Y, con todo, paradójicamente, afirma en todas partes no estar escribiendo fábula, sino, en el más hondo y verdadero sentido de la palabra, substancia de hechos. Cabe entonces preguntar: ¿qué es lo que realmente viene a significar? Intentaremos responder a ello en los últimos capítulos de esta obra.



XI

NOSTRA PHILOSOPHIA: EL DESCUBRIMIENTO DE LA PERSONALIDAD

Nos DAMOS cuenta, en el esbozo aquí ofrecido del cristianismo trinitario, de ciertas omisiones. Falta una referencia a Basilio, quien, como de él se ha dicho,[1] "sucedió a Atanasio en el gobierno de la causa trinitaria", a la que, por su prudente y política dirección, aseguró general, si no universal, recibimiento.[2] Pero habremos servido nuestro propósito si conseguimos indicar la relación de Agustín con sus predecesores, los pensadores cristianos del siglo IV. Apreciarle en esa relación es reconocer que sus afiliaciones espirituales están del lado de Atanasio y Ambrosio, mejor que del lado de Plotino o Porfirio. Es también obtener la perspectiva adecuada para la valuación de su obra. Desde ese punto de vista, puede decirse que ella redundó en buen cumplimiento. Porque, impeliendo a conclusión lógica las implicaciones del nuevo punto de partida, completó el esfuerzo intelectual iniciado por los padres y asentó los cimientos de lo que él llamó "nuestra filosofía, la única verdadera".[3] Podemos así percibir en Agustín el pleno sentido del evangelio, tal como se presentaba a la mente del siglo IV, y, con él, el alcance de la revolución, en actitud y perspectiva, que resultó del impacto del cristianismo sobre el mundo grecorromano.

Así considerada, la obra de Agustín posee doble significación. Para empezar, ofrece una vía de escape de los insolubles enigmas del clasicismo, así como de los determinados por los marginales sistemas de pensamiento que siguieron a la extinción del espíritu puramente clásico. Vistos a la luz del nuevo *arché*, *principium* o primer principio, los problemas inherentes a la ideología descartada o retroceden hasta el fondo del paisaje, o bien en otro contexto, asumen complexión enteramente

[1] Gibbon, ob. cit., cap. XXV, p. 25.

[2] Sobre la obra de Basilio, véase a Duchesne, ob. cit., ii[4], cap. XI, pp. 387 *ss.* Sobre la de Hilario de Poitiers, *ib.*, p. 523. Según Duchesne es Hilario, entre todos los obispos de Occidente en lucha con el arrianismo, el que desempeñó la parte más activa, no sólo en la Galia, sino también en Italia y el Oriente.

[3] Cap. VI de esta obra, p. 231.

distinta. Al propio tiempo, el agustinianismo aparece, no como conglomerado de retazos promiscuos, sino como filosofía madura que cuida de rendir justicia a todos los aspectos de la experiencia, y, especialmente, de superar la aparente discrepancia entre las demandas del orden y las del progreso, esto es, entre los llamados elementos apolíneo y dionisíaco en el humano vivir.[4] Procura así la base para una síntesis que, piénsese lo que se quiera de su pretensión a finalidad, sirve al menos para acoger la legítima aspiración clásica a un principio de orden; mientras que, en su visión del progreso y de la meta hacia la cual avanza, revela mundos a los que el clasicismo, por la limitación de su perspectiva, permaneció inevitablemente ciego.

En este respecto, las limitaciones del clasicismo eran las de la "razón". Por lo cual, al rechazar sus pretensiones, Agustín vino a asociarse a la revuelta contra la "razón" que ya señalamos como típica del cristianismo.[5] *Ex fide vivimus, ambulamus per fidem;* vivimos y caminamos por la fe, reitera con no menos insistencia que el mismo Tertuliano. Para Agustín, empero, la revuelta contra la "razón" no significa la vuelta a lo instintivo, ni implica una corrupción radical del intelecto. Al contrario, busca llevar a una posición en que, si la fe precede al entendimiento, el entendimiento, a su vez, se convierte en recompensa de la fe.[6] Agustín, al punto, descubre en ese entendimiento la respuesta a su afán de certidumbre y el recobro de su primogenitura como animal racional. Porque él le permite advertir que, lejos de ser antitéticas, "fe" y "razón", resultan, en realidad, aspectos correlativos y complementarios de la experiencia. Así consigue la vindicación de los que pudieran ser llamados primeros, originarios valores de la personalidad consciente: el sentimiento de existir, de darse cuenta, y de la autónoma aunque ordenada actividad, dotación nativa del linaje humano. Al mismo tiempo, otorga nueva significación a esos valores al mostrar su dependencia de un principio que hallándose a la vez en ellos y fuera de ellos, personal y cósmico, aparece como genuinamente "creativo", esto es, llenador de lo requerido para el movedor inmóvil (τὸ κινοῦν ακίνητον) deseado por Aristóteles. En la aceptación de este principio halla respuesta a los problemas surgidos de las distinciones clásicas *a)* entre sujeto y objeto, y *b)* entre la vida de

[4] *Conf.* i. vi. 9: "apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines, et omnium inrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes". Para un análisis de los fenómenos psíquicos llamados dionisíacos en la antigüedad clásica, véase a Rhode, ob. cit., caps. IX y X. Nada en la cristiandad más instructivo que la nueva interpretación dada a tales fenómenos.

[5] Cap. VI de esta obra.

[6] *In Joan. Evang. Tract.* xxix. 6: "intellectus merces est fidei".

los sentidos y la del pensamiento; lo que permitirá una filosofía de la personalidad dinámica.

Ese punto merece ser destacado: es, en efecto, concluyente para la apreciación del trinitarismo como doctrina de salvación ante las menguas *(vitia)* del mundo clásico y trasclásico. "Lejos de nosotros", afirma Agustín, "la suposición de que Dios en nosotros aborrezca lo mismo en cuya virtud nos hizo superior a otros animales. Lejos, digo, una creencia de esa especie, que excluyera la necesidad ya de aceptar ya de requerir la razón, pues ni siquiera podríamos creer si no poseyéramos almas racionales".[7] Para Agustín, como se ve, no era cura de vicios del pensar la abdicación del pensamiento, el recaer en una especie de sonambulismo intelectual en que el albedrío se moviese "en la cerrazón, sin vista ni inteligencia" que le consintieran, "a partir del obscuro manantial de la vida, obrar en derechura hacia lo exterior, lo que es vida creativa".[8] Ni hubiera podido satisfacerle un modo de aceptación en que la fe se contentara de su ceguera esto es, frenarse bruscamente en el *credo quia absurdum* de Tertuliano. Existe, nos encarece, un mundo de diferencia entre creencia y credulidad; y sólo porque suele confundirse la fe con el apocado o temerario asentimiento a la opinión, dicen muchos que no debiéramos creer en nada que no alcanzásemos a saber con certidumbre.[9] Porque si hay que definir el conocimiento como lo aprehendido *certissima ratione*, al punto resulta evidente que, de la total suma de la posible experiencia, sólo ciertos elementos pueden ser considerados como conocidos, o realmente cognoscibles en el sentido expuesto, mientras que la gran masa de lo que como verdad aceptan los hombres, depende de alguna clase de autoridad.[10] Además, si la confianza en tal autoridad fuese socavada, vendría a desplomarse toda la estructura de las relaciones humanas.[11] Reconocerlo, es acto de pura probidad; pero no hay en ello consuelo para el obscurantista religioso.[12] Porque si la autoridad exige fe, también prepara a la humanidad para la razón, mientras la razón

[7] *Ep.* 120. 3: *ad Consentium.*

[8] El punto de vista así indicado es común en los tiempos modernos. Se refleja, p. e., en la observación de J. A. Stewart, *Myths of Plato*, p. 45, de que "el sentimiento se halla más próximo que el pensamiento al yo básico o personalidad que es a la vez el viviente problema del universo y su solución viviente". Cita el autor a Plotino, *Enn.* iii. 8. 4.

[9] *De Util. Cred.* § 22: "inter credentem et credulum plurimum interest"; 23: aliud est credere, aliud credulum esse".

[10] *Ib.* 25.

[11] *Ib.* 27; *De Fide Rerum*, 2. 4.: "si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio et quam horrenda confusio subsequatur".

[12] *Conf.* vi. v. 7.

a su vez la guía al entendimiento y conocimiento.[13] Así pues, si la autoridad precede a la razón en el tiempo, la razón precede a aquélla en el hecho.[14] La naturaleza humana se halla de tal modo constituída que, cuando emprendemos estudiar una cosa, la autoridad debe anteceder a la acción.[15] Pero esta autoridad sólo es aceptada como medio de entendimiento. "Cree", nos dice, "a fin de que puedas entender".

Al recomendar la fe no como substitutiva del entendimiento, sino como condición de él, Agustín expresa, en términos que recuerdan y fortalecen el lenguaje de Atanasio, el verdadero tema en disputa entre clasicismo y cristianismo. Para los enemigos de la fe, se trataba en ello de un conflicto entre la ciencia y la superstición, en que el ciego recibimiento de una fe ajena, increíble era propuesto como alternativa al secular esfuerzo de la *Romanitas*, atento a descubrir en la naturaleza y la razón una regla para guía de la vida human. Visto sí, el cristianismo asumía el carácter de una religión de escape, que buscaba procurar, en un mundo creado por la propia imaginación, refugio contra las severas exigencias del orden natural, según ese orden se revelaba a los ojos de la ciencia clásica. El *crede ut intellegas*[16] sale de una vez para todas al encuentro de tal cruda, equivocada noción, y acaba con ella. Pretendían los heréticos que podían prescindir de la fe, con no enseñar más que lo claro y evidente para la razón, y referir en términos de razón las cosas más obscuras.[17] En esta pretensión, como Agustín lo advertía, se ocultaba la grande ilusión del clasicismo, ilusión común a todas las herejías que del espíritu clásico derivaban. Era ella el supuesto de que mientras la opinión (aproximadamente sinónima de "fe") era subjetiva, la razón contenía en sí misma el poder de transcender las limitaciones de la mera subjetividad y aprehender la verdad "objetiva". La razón clásica se hallaba, pues, obligada a un ideal de objetividad científica, así como al descubrimiento de una técnica o dialéctica de la transcendencia, por la que dicho ideal pudiese verse conseguido; y, en este plan, Pirrón, el más radical de los escépticos, reclamaba para su *logos* una validez no menos absoluta que la postulada por los dogmáticos cuyos errores había

[13] *De Vera Relig.* 24-25: "auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. ratio ad intellectum cognitionemque perducit".

[14] *De Ordine*, ii. 9. 26: "tempore auctoritas, re autem ratio prior".

[15] *De Mor. Eccl.* i. 2. 3.

[16] Esta famosa frase procede de la versión de los Setenta, Isaías, vii. 9.

[17] *De Util. Cred.* i. 2: "se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent... errore omni liberaturos". ix. 21: "profitentur omnes haeretici... rationem se de obscurissimis rebus reddituros".

denunciado.[18] Replica Agustín a esa reclamación con un reto: que la propia razón presente la credencial en cuya virtud se jacta de operar. En otras palabras, pide una fenomenología de la mente humana, como paso previo a cualquier verdadera inteligencia del pensamiento y actividad de los hombres. La pregunta, pues, a la que se enfrenta es ésta: ¿Qué deberé aceptar como elementos fundamentales de la conciencia, cuyo reconocimiento se me impone como necesidad inevitable de mi existencia de animal racional?

A tal pregunta responde Agustín que la conciencia, reducida a sus menores términos, implica en algún sentido *1)* existencia, *2)* conocimiento y *3)* voluntad.

> Quisiera [dice] que los hombres consideraran los tres elementos, que hallarán en sí propios... Porque soy, conozco y quiero; ando conociendo y queriendo; sé de mi existencia y mi querer; quiero ser y conocer. En los tres, pues, discierna quien sea capaz de ello, cuán inseparable es lo que se vive: una vida, una mente y una esencia; qué distinción tan pegada y todavía distinción.[19]

A esta aserción del carácter uno y trino de la personalidad consciente vuelve en otros pasajes:

> A un tiempo existimos, y sabemos que existimos, y gozamos de esa existencia y ese conocimiento[20] En los tres, cuando la vida se conoce y ama a sí misma, podemos ver una trinidad, mente, *amor*, *conocimiento*; que no se confunden por ninguna entremezcladura, aunque cada uno existe en sí mismo y todos mutuamente en todos, o cada uno en los otros dos, o los otros dos en cada cual.[21]

A este advertimiento de la personalidad consciente como traída de ser, inteligencia y propósito, atribuye Agustín el carácter de conocimiento infalible, y lo tiene porque es conocimiento de quien en sí mismo experimenta. Como tal, arguye, no puede en modo alguno tratarse de una ilusión, pues no se le consigue por ningún sentido corporal, sino por directa comunicación de la conciencia, independiente de toda mediación sensual o imaginativa, exento así de la posibilidad de error implícita en el conocimiento de la naturaleza o mundo circundante.

18 Véase a Diógenes Laercio, *Vitae* (Loeb), ix. 76 *ss.*: ὁ Πυρρώνειος λόγος y los tres modos de su aplicación.

19 *Conf.* xiii. xi. 12: "esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo; sum sciens et volens; et scio esse me et velle; et volo esse et scire... quam inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam inseparabilis distinctio et tamen distinctio".

20 *De Civ. Dei.* xi. 26: "et sumus et nos esse novimus et id esse et nosse diligimus".

21 *De Trin.* ix. 5. 8.

Está fuera de duda [declara] que existo, y que conozco y amo esa existencia. En esas verdades no hace mella alguna la argumentación de los académicos: ¿qué más da que uno se equivoque? Porque si me equivoco, existo. El que no existe, no sabría equivocarse. Así, si estoy equivocado, ese mismo hecho destaca mi ser. Porque si, pues, cuando estoy equivocado, existo, ¿cómo podré equivocarme en cuanto a mi existencia, dado que existo si estoy equivocado? De modo que si debo existir para equivocarme, aun si anduviere equivocado, está fuera de duda que no puedo engañarme en esto, que me conozco como conociente. Porque si sé que existo, también sé esto: que sé. Y a estas dos notas, puesto que las amo, añado el amor, como tercera nota de igual valor a las dos ya conocidas.[22]

El mismo argumento, virtualmente, es repetido en otro lugar:

Si, pues, apartamos las cosas que de los sentidos corporales se nos vienen a la mente, ¿cuánto permanecerá de lo que sepamos con conocimiento tan cierto como el de que estamos vivos? Materia es ésta en que, por lo demás, no tememos que acaso nos engañe alguna especiosa probabilidad, porque cierto es que aun el hombre que se engaña, vive. Ni ese conocimiento depende de aquellas imágenes visuales que desde lo exterior nos son proyectadas, de suerte que en ello los ojos hayan podido ser engañados, como cuando, por ejemplo, un remo sumergido en el agua parece quebrado y los castillos moverse para el que navega cerca de los tales, u otros mil casos en que las cosas son diversas de lo que parecen; por cuanto la verdad de que estoy hablando no es percibida mediante los ojos de la carne. Si sabemos que vivimos, ello es en virtud de un conocimiento íntimo... y por lo tanto, el hombre que afirma estar vivo, no hay modo de que pueda estar equivocado o engañado. Mil ilusiones del sentido podrán presentarse a su mirada; pero no deberá temer a ninguna, ya que aun el hombre engañado necesita, para estarlo, estar vivo.[23]

Agustín procede entonces a afirmar la "substancialidad" de esa conciencia del yo. Por ello quiere dar a entender que no lo hace ni un ápice más inteligible su traslado a términos distintos de ella misma, especialmente a términos de fisiología, pues hacer esto es meramente añadir un misterio a otro misterio.[24]

Tratándose de la naturaleza de la mente, debemos apartar de nuestra consideración todas las nociones adquiridas desde fuera, a través de los sentidos corporales, y rendir la más cuidadosa atención a los hechos de los que dijimos que todas las mentes tenían conocimiento relativo a sí mismas, y que son indudables. Las gentes han expresado dudas sobre si poder vital, memoria, inteligencia, volición, pensamiento, conocimiento y juicio es función del aire, del fuego, del cerebro, la sangre o el átomo o de algún cuerpo ignoto, superior y exterior a los cuatro familiares elementos, y sobre si ra-

[22] *De Civ. Dei,* xi. 26. [23] *De Trin.* xv. 12. 21. [24] x. 10. 14.

dica en el poder de alguna concreción o concierto (*compago vel temperamentum*) de nuestra misma carne efectuar tales operaciones; y algunos se arriesgaron a afirmar una teoría, otros otra. ¿Pero quién dudará de que está vivo, recuerda, entiende, desea, piensa, sabe y juzga? Ya que, si abriga tal duda, vive; si duda, piensa. Cualesquiera que fueren, pues, sus dudas sobre otras cosas, no debiera tenerlas sobre éstas; porque, si no existiera, de ninguna de ellas acertara a dudar.[25]

Y continúa contrastando ese conocimiento de sí con el mundo exterior:[26]

Es enteramente incorrecto decir que es conocida una cosa, cuando su substancia permanece ignota. Pero cuando la mente se conoce a sí misma, se conoce como substancia; y cuando está segura acerca de sí misma, lo está de su substancialidad. No podría estar de igual modo segura de ser aire o fuego o algún cuerpo o elemento corporal. No es, pues, ninguna de esas cosas, y todo aquello de que pueda estar segura se resuelve en esto: que no es ninguna de las cosas sobre las cuales se halla incierta, pero solo aquella que con certidumbre sabe ser... Porque todas esas cosas, sean fuego, aire, tal o tal otra clase de cuerpo, elemento o concreción y concierto corporal, las aprehende mediante imágenes visuales, pero se aprehende a sí misma con directo e inmediato conocimiento... como aprehende que vive, recuerda, sabe y desea.

Finalmente, afirma que en esas funciones hay que descubrir una unidad substancial, independiente y distinguible de cualquier relación que posea de que disponga.[27]

Esas tres, pues, memoria (esto es, el sentido de ser, o personal identidad), inteligencia y voluntad, no siendo tres vidas, sino una sola, ni tres mentes, sino una mente nada más, deberán por tanto constituir no tres substancias sino tan sólo una. Porque el término memoria, según se le usa con respecto a vida, mente y substancia, nada implica, fuera de sí mismo; según se la usa con respecto a cualquier otra cosa, implica relaciones. Lo mismo podría decir relativamente a la inteligencia y la voluntad... Por lo tanto, las tres son una, la cual comprende una vida, una mente y una esencia.

Esta unidad de substancia así descrita no ha, pues, de resolverse en un tejido de relaciones exteriores, antes puede decirse de ella que "trasciende" el mundo del tiempo y el espacio en que se halla y que, como Agustín dice, aprehende mediante "los ojos carnales". [28]

Pero afirmar la existencia del yo como unidad substancial y trascendente, es afirmar, al mismo tiempo, sus limitaciones; es limitado en su ser, como en su capacidad de conocimiento y movimiento. No debe-

[25] Véase *De Civ. Dei,* viii. 5. para la crítica general de las teorías materialistas sobre la cognición. [26] *De Trin.* x. 10. 15-6. [27] x. 11. 18.
[28] *De Gen. ad Litt.* vii. 21. 28.

rá, pues, ser considerado como "independiente", en el sentido de que sea árbitro de sí mismo o en tal pueda convertirse. Al contrario, está sujeto a restricciones que condicionan efectivamente todas las manifestaciones de su actividad y cada una de ellas. Tales límites son evidentes, por ejemplo, en el esfuerzo de la composición poética, que así muestra su principio de movimiento ordenado análogo al de la vida misma; de suerte que el ideal de un verso absolutamente libre resulta al punto intelectualmente absurdo y estéticamente reprensible.[29] Son evidentes, también, en la ciencia de las matemáticas, considerada como una revelación de estructura; la estructura es, no menos que proceso, *ex rerum natura*, implicada en la propia naturaleza de las cosas. En esos límites, pues, podemos percibir el verdadero principio (*arché* o *principium*) de su ser; y cualquier intento de ignorarle o evadirle, es sencillamente repetir el pecado de Adán. Pero, sigue él indicando, tal aserción de personalidad supone el peligro de una interpretación errónea. El engreimiento del linaje humano puede, en efecto, inducirle a suponer que, en su conciencia de existencia y actividad, existe la prueba de que él personifica una centella de la esencia divina, cuya mera posesión constituye, a primera vista, un derecho a la divinidad, que le levanta sobre el orden natural de que forma parte. Por otro lado, su locura puede sugerirle que las limitaciones de que se da cuenta son, en realidad, físicas, esto es, "externas" al experimentador. Esto es indicar un ideal de independencia, que será realizado mediante la acumulación y explotación de recursos materiales. En el abandono a tan especiosas fantasías, sin embargo, se halla la causa del pecado y error de la que, mientras dure el acogimiento de aquellas, no hay posibilidad de escape. La alternativa está en reconocerse uno a sí mismo como "creado"; su conciencia del yo, en algún misterioso sentido, se ve para siempre dependiente de un incondicionado, inagotable venero de Esencia, Sabiduría y Poder, a cuya "imagen" está formado. Esto es proclamar un misterio cuya explicación racional, en sentir de Agustín, no es posible ni necesaria. La reflexión sobre él sirve tan sólo para inducirle a dos conclusiones, ambas importantes para su filosofía. "Confieso que ignoro cuántas edades (*saecula*) puedan haber transcurrido antes de que fuese instituída la raza humana; pero de lo que no me cabe duda es de que nada existe en el universo creado que sea coeterno con el Creador".[30] Además, en el problema de la génesis se involucra la por él llamada cuestión, difícil por todo extremo, de cómo, dada su eternidad, Dios puede producir novedad genuina sin ninguna

[29] *De Musica*, vi. 14. 48: "subditur legibus qui non amat leges".
[30] *De Civ. Dei*, xii. 17.

innovación de albedrío.[31] Habrá que estimarlo, pues, como acto que hay que aceptar, no como cuestión dilucilable. La diferencia, entre Creador y criatura resulta, por lo tanto, radical. De consiguiente, no cabrá vadearla con ningún mero proceso humano de razón, con ningún mero acto humano de albedrío. De ello se sigue que, para su logro de felicidad, el hombre debe abandonar como quiméricas sus aspiraciones ya a la apoteosis ya a la evasión, y más le valdrá estudiar su cumplimiento de la ley del Creador que es, al mismo tiempo, la ley de su propio ser como alma encarnada.

Así, en el sentido de su propia imperfección y dependencia, Agustín halla motivo para reconocer a Dios como el *arché* o *principium* de su ser, pensamiento y propósito; y la creencia en Dios sume el carácter de *intima scientia*, especie de "íntimo conocimiento" pariente de la creencia en el yo; presumida está o presupuesta en la conciencia de la propia vida y actividad. Esta creencia no admite ni requiere verificación "exterior": científicamente hablando, es a la vez indemostrada e indemostrable. Con todo, rinde un conocimiento del Ser divino —la *intellectualis visio Dei*— bastantemente claro y preciso para que sea posible decir: "después de mí mismo, conozco a Dios". Así sustenta el paradójico *crede ut intellegas*, "cree a fin de entender" Mas para la obtención de ese entendimiento, es esencial sobreponerse a la ingénita tendencia del hombre a pensar en términos de imágenes corporales, tendencia que da lugar a ese antropomorfismo que discurre por toda la senda que va desde la imagen cruda, infantil de la deidad como figura titánica "Dios el coloso", "Dios el barbitaheño" *(deus colosseus, rutilus deus)*, hasta esos refinamientos de la inteligencia científica que le representan como una especie de alma universal *(anima mundi)*. Para Agustín fué bastante fácil abandonar la noción de Dios como ser definido por la forma humana; harto más difícil era sacudirse el sentimiento de que fuese un "algo corpóreo", "ya, a través del espacio, infundido en el universo o bien, más allá de él, difundido a través del infinito".[32] La alternativa a tales errores de la imaginación en plan conceptualista, era reconocer el espíritu creador como puro espíritu. Una vez logrado esto, pudo decir:[33]

Adoramos a Dios, no al cielo y la tierra, las dos partes con que este mundo fué construído; ni al "espíritu" o "espíritus", por muy difundidos que estén entre las criaturas, sino a Dios, al autor de cielo y tierra y de toda

[31] Cap. 22: "hac quaestione difficillima propter aeternitatem Dei nova creantis sine novitate aliqua voluntatis". Véase el 21: "possunt fieri nova, quae neque antea facta sint nec tamen a rerum ordine aliena sint".

[32] *Conf*. vii. i. 1.

[33] *De Civ. Dei*, vii. 29.

cosa que hubiere en ellos, el autor de todas las almas, ya de las que sólo viven y se hallan faltas de sentimiento y razón, ya de las que poseen sentimiento, ya de las que asimismo poseen inteligencia.

Ello es sugerir un punto de vista desde el cual, propiamente hablando, el principio creador deja de ser "objeto" de pensamiento, lo mismo que deja de serlo de la percepción por los sentidos. Moisés, sin duda, según la tradición, había visto a Dios en la zarza ardiente. Para Agustín, sin embargo, era obvio que, en esta visión, el profeta había percibido solamente los *vestigia Dei* o huellas del ser divino; y, para él, ese hecho sirve para destacar que ningún hombre puede ver a Dios cara a cara. Asumida esta posición, es posible entender la paradoja: *scitur Deus melius nesciendo*,[34] o, como él añade al punto: "no hay en la mente conocimiento de Dios, salvo el de que ella no le conoce".[35] Palabras por las que significa que Dios, como principio de la vida consciente de sí misma, no ha de ser aprehendido en términos de categoría alguna de la razón discursiva. "Por donde", afirma, "es evidente que, aplicada a Dios, aun la categoría de substancia es usada impropiamente *(abusive)* a fin de que, por término más familiar, podamos entender lo que es verdadera y esmeradamente llamado 'esencia' o 'ser'. Acaso pudiéramos, tal vez, usar el término 'esencia' para referirnos al solo Dios."[36] Por lo tanto "debemos considerar a Dios, si podemos y hasta donde podamos, como bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad, principal sin relaciones, comprendiendo todas las cosas pero sin poseer modo de existencia, presente dondequiera pero no situado, eterno sin sujeción al tiempo, capaz de acción sin sometimiento a los cambios de las cosas mudables y de sentimiento sin pasión. Quien piensa así de Dios, aunque en modo alguno consigne descubrirle, toma con todo cuantas precauciones son posibles contra la admisión de falsas ideas relativas a Él".[37]

En esta serie de impresionantes paradojas, Agustín intenta afilar su tema de que el principio creador elude toda caracterización, en lo cual, no obstante, no ve razón para considerarlo inaccesible a la conciencia humana. "Al contrario", sostiene, "podréis ahora aprehender mejor a

[34] *De Ord.* ii. 16. 44. [35] 18. 47. [36] *De Trin.* vii. 10.

[37] *De Trin.* v. 1. 3: "alia quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid huiusmodi accidere non potest, ideo sola est incommunicabilis substantia"; véase *Ep.* 187. 4. 14: "sic est Deus per cuncta diffusus ut non sit qualitas mundi sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa... sed in solo caelo totus, et in sola terra totus et in caelo et in terra totus et nullo contentus loco sed in se ipso ubique totus".

Dios que a un hermano; más claramente, por cuanto más directamente, por modo más inmediato y más cierto".[38] Pero, a fin de conseguirlo "no vayas fuera de ti, antes vuelve a ti mismo. Morada de la verdad es el hombre interior. Y si descubres que tu propia naturaleza se halla sometida al cambio, ve, pues, más allá de esa naturaleza. Pero acuérdate de que cuando así pasas adelante de ella, es el alma raciccinante lo que dejas detrás. Apresúrate, pues, hacia el origen en que la propia luz de la razón fué prendida".[39]

Así efectuada esta aprehensión, el principio creador se ofrece como eterno, inmutable y en sí mismo suficiente, venero de todo ser, de toda sabiduría y de toda perfección. Como tal su operación se nos patentiza: ya dudosa e indirectamente en los *vestigia* manifiestos a los ojos de la carne, ya directa e indudablemente al hombre interior como base de su existencia, luz de su inteligencia y resorte de su actividad.[40] Es de esta suerte reconocido como "bien por quien todos los bienes o valores son creados... creados digo, que no engendrados. Porque esos valores son complejos, y, por lo mismo, mudables... Mas todo lo que fuere engendrado por un simple bien, es igualmente simple y de igual especie que el que lo engendrara.[41] Además, el principio moviente o creador es aprehendido como una sola esencia, cuya naturaleza se halla plenamente expresada en su orden y actividad: en el lenguaje de la religión, como un Dios en tres *hypostases* o *personas*, el Padre increado, el Hijo increado, el Espíritu increado. En esa fórmula, la primera *hypostasis*, *Ser*, principio creador propiamente así llamado, es, estrictamente hablando, ignoto e incognoscible, salvo en cuanto se manifieste en la segunda y tercera; la segunda *hypostasis*, principio de inteligencia, se revela como el *logos*, *ratio* u orden del universo; mientras que la tercera, la *hypostasis* del espíritu, es el principio de moción en éste. Afirmar que esas *hypostasis* son increadas, es, sencillamente, afirmar su existencia como principios. Como tales no hay que "confundir" sus personas; el ser no se resuelve en el orden, ni el orden ha de resolverse en el proceso. Al mismo tiempo, como unidad substancial o unidad de substancia, no admiten "separación", esto es, no son mutuamente exclusivas o antitéticas. En otras palabras, la oposición entre ellas es, pura y simplemente, la de internas, necesarias relaciones. Por lo tanto, se ofrecen con carácter de Trinidad, que puede ser descrita como la que ES invariablemente, invariablemente SABE e invariablemente QUIERE.

[38] *Soliloq.* i. 6. 12 y 13.

[39] *De Vera Relig.*, 39. 72.

[40] *De Civ. Dei*, vii. 4: "causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi".

[41] *De Civ. Dei*, xi. 10.

Y Tu esencia vive y quiere invariablemente, y Tu conocimiento es y quiere invariablemente, y Tu voluntad invariablemente es y sabe.[42]

Y bajo el nombre de Dios, comprendo el Padre, que hizo estas cosas; y bajo el nombre de Principio (*in principii nomine*) el Hijo, en quien hizo estas cosas; y creyendo, como así lo hago, que mi Dios es Trinidad, busco más adelante en sus santas palabras y, ved: Tu Espíritu se movió sobre las aguas. Contemplad pues la Trinidad, mi Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Creador de toda creación.[43]

Agustín descubre así en la Trinidad una nueva base para los que llamamos valores de la personalidad. Y aquí la ruptura con el clasicismo fué radical: lo que involucraba era nada menos que la cuestión de los primeros principios. Pero, a propósito de ello, hay que notar que la revuelta de Agustín no iba dirigida contra la naturaleza, sino contra la imagen de ella propuesta por la ciencia clásica, esto es, contra una cosmología y antropología erigidas en términos de forma y materia como base para una ética y una lógica "formales". Ello fué hacer añicos el reino de Jove y desencadenar a Prometeo, revelado en esta suerte como víctima de sus puras obsesiones, las obsesiones del entendimiento "científico". Era también desvanecer la pesadilla del concepto de la naturaleza como sistema cerrado, determinado por sus leyes exclusivas, y, por tanto, esa antítesis entre libertad humana y necesidad natural que hacía a la humanidad extranjera en su propio lugar.

Al cobrar nueva orientación hacia problemas tradicionales, Agustín se vió sin duda favorecido por el desbaratamiento de la ideología clásica, hacia aquellos días en estado de evidente colapso. Pero ello, con harto más alcance, significa que recibió como autorizada la formulación de principios cristianos sobrevenida en Nicea. Porque, como nos dice, el nuevo punto de partida, por no obtenido *ratiocinando*, es inaccesible aún a la más aguda inteligencia, y debe, por tanto, ser aceptado como de "fe". A la falta de ese punto de partida atribuye las deficiencias de la especulación clásica en su esfuerzo investigador de los problemas de la naturaleza.[44] Esta opinión nos da la pista de su sentido y valor para Agustín. Para él, como para Atanasio, debía constituir el prefacio a una filosofía nueva y válida. En ese respecto, su carácter gana relieve comparado con el del indistinto, universalmente acogedor *Uno* de Plotino. En Plotino la visión del Uno había acaecido sólo en éxtasis, y su contenido era del todo incomunicable. Agustín, empero, nunca es más poderosamente él mismo que cuando contempla la Trinidad; y ese experimento, al paso que en él excita la más honda emoción, eleva sus per-

[42] *Conf.* xiii. xi. 12 y xvi. 19. [43] xiii. v. 6. [44] *De Civ. Dei*, ii. 7.

cepciones, sirviendo de esta forma para estimular y provocar el pensamiento.[45] Por luz lo reconoce, en virtud de la cual se ve a sí mismo en relación con su universo.

¿Puedes describir [pregunta al maniqueo Fausto] esa luz intelectual que nos da percepción clara de la distinción entre ella misma y las otras cosas, así como de la distinción entre las cosas mismas? Y con todo, ni aun éste es el sentido en que pueda decirse que Dios es luz. Porque esta luz es creada, mientras que Dios es el Creador; esta luz es hecha y Él su hacedor; esta luz es mudable, porque el intelecto cambia de desagrado a deseo, de ignorancia a conocimiento, de olvido a remembranza, mientras que Dios permanece el mismo en voluntad, en verdad y en eternidad. De Dios derivamos el comienzo de la existencia, el principio del conocimiento, la ley del afecto. De Dios todos los animales, racionales e irracionales derivan la naturaleza de su vida, la capacidad de sensación, la facultad de emoción. De Dios todos los cuerpos derivan su subsistencia en extensión, su belleza en número, su orden en peso.[46]

Así considerado, el principio trinitario se presenta, no como un refinamiento de la inteligencia científica, no como un tejido de abstracciones metafísicas sin existencia salvo en la imaginación de los teólogos, sino mejor como intento de formular lo que ha sido "impuesto" a la inteligencia humana como precondición de la ciencia; y su admisión como tal, indica el rechazo de una pretensión: la de que la razón discursiva pueda autorizar presunciones que determinen la naturaleza y objeto de su actividad de otro modo que en términos de su "funcionamiento y poder". Así pues, la elección para el hombre, según Agustín la ve, no tanto ha de ser entre ciencia y superstición cuanto entre dos especies de fe, saludable la una, la otra destructora, la una llevando a cumplimiento, la otra a frustración. La primera de esas fes alternativas, salva iluminando la experiencia, y valorándola en términos de un dechado absoluto de verdad, belleza y bondad. Rendir promesa de lealtad a esa fe es, pues, experimentar, no un sentido de limitación, sino sólo un sentimiento de acrecida libertad y poder. La segunda bien puede ser llamada prometeica. Basada como está en aprehensión torcida o parcial de la realidad última, su carácter se revela opresivo; y el sentido de opresión se granjea sus inevitables frutos en la desconfianza y revuelta, a la que siguen la confusión, la derrota y la desesperación.

Decir esto es mostrar la inmensidad de las demandas que en la fórmula trinitaria se implican. Para empezar, debe incluir una verdad genuinamente "creadora" en el sentido de que constituya el terreno o base de experiencia, apartada del cual venga la experiencia a perder no

[45] Véanse las *Conf.* x-xiii.

[46] *Contra Faustum*, xx. 7.

poco de su sentido. Para servir a tal propósito, deberá poseer ciertas características definidas. Deberá, por ejemplo, ser "independiente", porque sólo así rendirá la "ley para el hombre", cánones o normas que, por la misma naturaleza de las cosas, la mente humana esté obligada a subscribir. Pero mientras de ese modo trascienda el pensamiento y la imaginación del que experimentare, no ha de resultar ni fuera de alcance, esto es, "patrón atesorado en el cielo", ni tampoco esotérico, accesible sólo a superhombres morales o intelectuales. En otras palabras, deberá ser inmanente o, como Agustín lo expresa, presente y valedero para el hombre como tal hombre, ya que de otro modo no pudiera llevar a cabo su misión saludable. Deberá ser comprensiva, además; y eso desde dos puntos de mira. Por una parte, deberá responder a los requerimientos del "hombre entero", de la cabeza como del corazón, satisfaciendo así la legítima demanda de "entereza". Pero ya que esta demanda no procede del sentido, sino de la razón, su cumplimiento implica que la vida del sentido debe ser puesta en relación inteligible con la de la razón. Así apunta a una efectiva técnica de redención de la carne como alternativa a la conclusión del platonismo, *omne corpus fugiendum est.* Finalmente, deberá desplegarse a los requerimientos de todos los hombres en su provisión de una base para la comunidad, menos quebradiza y precaria que la propuesta por los filósofos de la *polis,* ya concebida como ciudad-Estado, ya como ciudad-imperio.[47]

Basta formular estas condiciones para darse cuenta de la vanidad del intento, por parte del clasicismo, de alcanzar esa fórmula mediante la *scientia.* Porque la ciencia, dice Agustín, no crea; construye, usando para tal propósito el material de las percepciones sensoriales. Así, la *ratio scientiae,* como él la llama, entra en juego tan sólo cuando la mente dirige su atención "al exterior" para dedicarse a la tarea de organizar dicho material.[48] Su funcionamiento depende de un supuesto: el de que el material en cuestión acierta a presentarse en "patrones" capaces de ser mentalmente aprehendidos, y de tal supuesto no cabe verificación. Además, los patrones, tales como se ofrecen, resultan en cada caso ajustados a las capacidades del observador: condición que es menester aceptar, por más que preocupan las posibilidades a que tal reconocimiento pueda conducir. Porque, en tal respecto, sus limitaciones no se reducen

[47] *De Civ. Dei,* x. 32: "...religio quae universalem continet viam animae liberandae... regalis via... quae non suae cuique genti propria, sed universis gentibus communis divinitus impertita est... haec via totum hominem mundat et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat".

[48] *De Trin.* xi. 1: "foras se nostra proicit intentio".

a las de sus facultades, los órganos de la percepción sensual, cuyo dictamen, por débil y dudoso que fuere, rechazaría, no obstante, con riesgo suyo.[49] Existen también las de la criatura sumergida en el flujo del tiempo y del espacio, y, así, barrida ella misma por la corriente cuya velocidad y dirección quisiera figurar con sus trazos. Y no hay ni la más remota posibilidad de evadir esa condición. Platón, sin duda, se había empeñado vigorosamente en trascenderla, pero, al hacerlo, sólo consiguió exponerse a la pulla de Tertuliano: *nondum mortuus philosophabatur*, "antes de ponerse a filosofar, hubiera debido asegurarse de que estaba muerto". El hombre de ciencia, *qua* hombre de ciencia, se halla así inevitablemente enfrentado a la suerte de Prometeo: suerte que sólo evitará si transfiere la lealtad que rindiera a Zeus tirano, al Dios cuyo servicio es perfecta libertad.

Trasladándolo a términos de lógica, el llamamiento de Agustín es de la *ratio scientiae* a la *ratio sapientiae:* de lo que llama método de ciencia al de penetración o sabiduría. Porque a la *sapientia*, dice, "pertenece la aprehensión intelectual de lo eterno", distinguible de la "aprehensión racional de lo temporal", que es la obra de la ciencia.[50] La *ratio sapientiae* puede así ser descrita, con justicia cabal, como función de la razón *(actio rationalis)*, visto el servicio que rinde y que es la más exaltada de las funciones de tal naturaleza, pues procura nada menos que la aprehensión del principio creador, del que depende la pura posibilidad del razonar. De consiguiente, darse cuenta de ese principio es, según su sentimiento, darse cuenta de las "reglas de sabiduría" que, para él como para Atanasio, son verdaderas e inmutables, del mismo modo, precisamente, que las de las matemáticas.[51] En tal sentido constituyen lo que llamamos "ley del hombre", equipándole con un principio de discernimiento en virtud del cual se capacita para la ciencia positiva en el sentido moderno.[52] Pero, mirando a ello, una advertencia categórica podrá ser saludable. La mera existencia de un cuerpo de principios matemáticos no absuelve al matemático de la necesidad de resolver los problemas que se le presentan, ni le protege contra el riesgo de error al intentar cumplirlo. Lo mismo ocurre con las *regulae sapientiae*, cuyo verdadero servicio es puramente un instrumento para el pensar seguro, y no, en modo alguno, un substitutivo del pensar correcto.

49 *De Civ. Dei*, xix. 4 y 18.

50 *De Trin.* xii. 15, 25: "ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intelectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis".

51 *De Lib. Arbit.* ii. 10. 29: "quam ego verae atque incommutabiles regulae numerorum... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae".

52 ii. 12. 34: "interiores regulae sapientiae quibus... de corporibus indicamus".

Tal instrumento es, sin embargo, indispensable, y Agustín lo espera de la penetración o sabiduría. En este plan de consideración, "si la fe busca, el entendimiento halla". En esto alcanza éxito, porque la verdad que busca, como ya se ha dicho, está ahí disponible para cada hombre que lo pida. O, como él de otro modo lo dice: "Tu verdad no es mía ni de otro individuo alguno, pertenece a todos cuantos llamaste Tú públicamente a compartirla".[53] Así, pues, por contraste con el sabio pagano, los filósofos cristianos pueden ser definidos "no como hombres de talento o genio, sino como gente en quienes existe, con el mayor alcance otorgado al hombre, el más claro conocimiento posible del hombre mismo y de Dios, juntamente con un modo de vida conforme con tal conocimiento".[54]

En esta definición hallamos la agustiniana versión de aquella *anima naturaliter Christiana*, a la que Tertuliano se había dirigido.[55] Pero, en Agustín, el llamado no va ya del conocimiento a la ignorancia, de la experiencia a la inexperiencia. Va mejor de una especie de conocimiento causante de hinchazón hacia otra que depura, de la que empaña la mente a la que la ilumina. Este último conocimiento, es en otra parte, llamado del hombre "espiritual",[56] esto es, del hombre que ve el universo, no "a través de los ojos de la carne", sino a la luz de un principio que le permite "juzgarlo todo, sin ser él juzgado por hombre alguno". Puede decirse que dicho conocimiento representa una salida "de lo teórico y abstracto a lo práctico y concreto; pues esa penetración, sabiduría, entendimiento, dadle el nombre que os pluguiere, es antes don práctico que teórico, mejor nacido y desarrollado en vivas, simpáticas comunicaciones que en el desprendimiento del estudio técnico. Por ello cuida de evitar ciertos peligros latentes de la inteligencia científica, la cual, procediendo por vía de análisis, escinde la concreta mole de experiencia en lo que entiende ser sus elementos primeros (στοιχεῖα), sólo para que luego la acometa el problema de recoger los fragmentos dispersos y de galvanizarlos para que revivan. Pero si la *sapientia* cristiana rehuye tales dificultades, ¿no será para incurrir en otras no menos serias? ¿No habrá abandonado el sabedor cristiano el ideal de la objetividad científica para reemplazarlo tan sólo por sus propias intuiciones privadas? Y ¿no significará esa substitución de la luz "exterior" por la "íntima" que, en efecto, las operaciones de la *sapientia* son enteramente erráticas, atri-

[53] *Conf.* xii. xxv. 34. [54] *De Util. Cred.* xii. 27.
[55] Véase el cap. VI de esta obra, p. 223.
[56] *De Civ. Dei,* xx. 14 y otros muchos pasajes. Agustín piensa evidentemente en la distinción debida a San Pablo en I Cor. ii. 14.

buíbles, con Tertuliano, a un mítico *paracleto*, bueno para hacer juego con el *daemon* de Sócrates? Sugerir tales conclusiones sería trastrocar la actitud de Agustín. Sería olvidar que se creyó, no fundador de un nuevo sistema especulativo, sino miembro de la Iglesia, y gracias a ello en poder de una verdad en modo alguno "privada"; su parte en la *militia* de Cristo consistía nada más que en exponer dicha verdad y abogar por ella.

De consiguiente, el llamado de Agustín no iba, como el de Tertuliano, al mero individuo concebido como "independiente" vaso del Espíritu. Iba, mejor, de una clase de autoridad a otra. Lo que ello suponía era el cambio del patrón de objetividad propuesto por la ciencia clásica, reemplazado por otro nuevo: la nueva objetividad sería la de la historia considerada como despliegue progresivo del principio creador y motor. Aceptar ese patrón, era, por cierto, suponer, según palabras de San Pablo, que Dios no se había quedado sin testigo en ninguna nación. Específicamente, sin embargo, era reconocer que el testimonio de los hebreos era, en sentido particular, significativo, esto es, en cuanto viesen en las Escrituras el vehículo autorizado del Verbo. Desde este punto de mira, el verdadero designio de la experiencia se daba por previsto en la Ley y los Profetas, cuyos decires eran así considerados, no como desbordamientos de una extática embriaguez de lo divino, resultado de algún misterioso *afflatus* de Dios mismo, sino como sano y deliberado juicio de hombres que se habían sometido a la disciplina del Espíritu. Pero, en definitiva, ésta dependería del reconocimiento del derecho a encarnar en su persona la plena y final revelación de la naturaleza y actividad divinas. Por ello la promesa del *pneuma* debía ser entendida no como la promesa, por parte de un poder, de crear "nueva" verdad, antes bien como don de penetración de la que era, en realidad, tan antiguo como la misma creación. En este sentido, tendía a lo llamado programa de "plenitud" para la humanidad.

Al decir esto, no dejamos a trasmano la dificultad que Agustín, en común con otros, experimentaba al intentar formular sus convicciones relativas al servicio y sacrificio de Cristo. Llámalo fundamentalmente obra de mediación ("mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus"). Ese término, como tantos otros adoptados por los cristianos para indicar sus creencias, rezumaba de conexiones con los más primitivos y degradados niveles de la superstición pagana. Pero, lejos de hacerlo inadecuado para su objeto, esa circunstancia sólo servía para realzar su valor y significación apenas se le aplicaba al Redentor. Y lo llevaba a cabo recalcando el hecho de que la *hostia*, víctima directa o propiciatoria,

había llegado a su fin, por ello proclamando la saludable verdad del futuro contra el yerro mortal del pasado.[57] Al mismo tiempo, la mediación de Cristo poseía una aplicación no menos vital a errores igualmente mortales, aunque en modo alguno primitivos o degradados, esto es, a los de los filósofos. En este punto, su servicio consistía en procurar respuesta a la secular demanda de un *logos* mediante la revelación de Dios, como única suprema substancia *(summa substantia)*, base y sostén de todas las cosas visibles e invisibles: manantial, pues, de realidad, verdad y valor; capaz, como ya se dijo, de producir novedad sin innovación en su albedrío, y con potencialidades que fuera imposible agotar.[58] Esta visión de la Deidad servía para acabar con muchas erradas fantasías filosóficas. Para empezar, excluía la posibilidd de un independiente principio antagónico;[59] y, desde esa atalaya, el mismo demonio no era independiente: por pura diablura pretendía, mendazmente, serlo.[60] En segundo lugar, daba asiento a una nueva teoría de la relación entre cuerpo y alma, basada en la doctrina del Espíritu, movedor inmóvil;[61] punto de vista desde el cual ya no era posible atribuir el mal a la "substancia o naturaleza de la carne".[62] Finalmente, en la aceptación de Cristo como Verbo encarnado, se contenían importantes implicaciones para la teoría del conocimiento. Porque si negaba la esperanza de una técnica de la trascendencia como la que los platónicos habían soñado, procuraba, por otra parte, la seguridad de que los conceptos de la ciencia humana, lejos de representar torcimiento del orden cósmico, necesitarían de él para su propia existencia. De aquí la tan frecuente referencia a Cristo como "roca" o "fundamento" para una nueva física, una nueva ética, una nueva lógica.

En este plan, el principio trinitario podrá difícilmente explicarse como "hipostasismo de lo que, en realidad, no pasa de una sensación en la boca del estómago"; como una versión altamente sofisticada del "Dios-hipótesis", la cual, inspirada por el miedo a fuerzas malignas y

[57] *De Civ. Dei*, x. 20: "in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae... huic summo vero sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt". Véase xix. 23: "cessaturas victimas". En cuanto a la teoría pagana, véase a Rhode, *Psyche*, cap. IX, p. 296: "las famosas víctimas propiciatorias no fueron ofrecidas sino para apaciguar la ira de los invisibles, y librar por lo tanto a una ciudad entera de 'polución' ... terror supersticioso de pavorosas fuerzas que rodeaban a los hombres y alargaban hacia ellos en la obscuridad, mil manos amagadoras. Fueron las monstruosas fantasías de su propia imaginación las que movieron a los hombres a recurrir a sacerdotes purificadores y expiadores en busca de la tan necesaria ayuda y protección".

[58] *De Civ. Dei*, xi. 10, y 24 *ss.*

[59] xii. 2.

[60] xix. 13.

[61] x. 12: "temporalia movens, temporaliter non movetur".

[62] x. 24.

siniestras de la naturaleza, busca ya "poner en juego" o propiciarse esas fuerzas por técnicas de magia o de apaciguamiento. Ni, por otra parte, cabe entenderlo meramente como nueva "tienda" filosófica, punto de vista desde el cual ha sido denunciado como "ideología de una época desvanecida", "reflejo, en términos de valores del espíritu, de un complejo de realidades materiales", que, en nuestros días, han desaparecido tan cabalmente como el mismo imperio romano. Porque una ideología, en esta acepción, no pasa de ser un acomodo a términos racionales, que la razón discursiva inventa para pontear la quebrada abierta por su propia actividad, y cuyo valor a tal propósito no depende de su verdad inherente, sino de su capacidad para estimular la "acción". Y a ello procede "evocando esperanzas y temores, amor y odio, deseo, ira, el impulso arreador del egoísmo, el yo"; y "en este proceso, no toca más papel a la imaginación que empujar esas fuerzas motrices, triunfando en ello por la presentación de 'objeto' bastante poderoso para excitarlas".[63]

Para tales perversiones de la actividad intelectual, Agustín dispone de un nombre, y muy recio: las llama *fantastica fornicatio*, prostitución de la mente a sus propias fantasías. Para él, pues, representaban, en su aspecto más tosco y repugnante, la traición al entendimiento. Como tales, eran yerros de la inteligencia científica en su empeño de convertirse en instrumento de poder. Esto es, derivaban de la tentación de comer del árbol de la ciencia antes que del árbol de la vida. El reconocimiento de tal hecho, con todo, no mueve a Agustín a volver la espalda a la ciencia, pues no por reversión a lo primitivo, por el rechazo de lo que específicamente constituye su hombría, han de recobrar los hijos de Adán su paraíso perdido. Al contrario, ello le insta a preguntarse si, siendo tales las conclusiones de su razonamiento, no indicarán alguna mengua o falla radical en la aprehensión del primer principio, del que deberán proceder toda válida inferencia y deducción. Desde este punto de vista, consideraba útil el principio trinitario en dos direcciones. Negativamente, como base de una crítica radical del error clásico; y, positivamente, como punto de partida de nuevo acometimiento de viejos problemas, limpio de defectos que habían viciado el pensamiento de la antigüedad clásica.[64]

El error clásico, según sus propios adictos lo apreciaban, tenía ca-

[63] Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence* (1912), p. 45, nota.

[64] *De Civ. Dei*, vii, *praef.*: "diligentius me pravas et veteres opiniones veritati pietatis inimicas, quas tenebrosis animis altius et tenacius diuturnus humani generis error infixit, evellere adque exstirpare connantem", etc...

beza renaciente, como las de la hidra, de suerte que abatirlo parecía labor reservada a superhombres, no indigna, pues, de figurar entre las de Hércules. Pero a Agustín el problema no le parecía, en sentido alguno, desesperado; porque, por extendidas que se hallaran las ramificaciones de tal error, y por variados que fuesen los efectos que producía, todo lo originaba una sola raíz; bastaba, pues, cortarla, para destruir la entera maraña lujuriante, privada ya del alimento que le daba fuerza. Viéndolo así, condenó el clasicismo en una fórmula comprensiva, al revelar la causa de sus dificultades en su aceptación de que el derecho de la ciencia fuese arquitectónico y, por tanto, autorizado a legislar con autoridad cimera para guía de la vida humana.[65]

Venía de lo más antiguo el error del clasicismo en ese respecto; podía, en efecto, remontar al mundo de ingenua experiencia revelado por Homero y los poetas.[66] El mundo al que Homero introduce a su lector, es mundo de movimiento, en que las impresiones se suceden una a otra, con fulmínea velocidad. Sobre este fondo aparece la figura del hombre, enfrentado a un misterioso universo que su imaginación alborotada puebla de fuerzas demónicas, mientras que, a la vez, lucha vigorosamente su razón para reducir esas fuerzas a alguna especie de orden. A esa empresa le mueve la convicción que, de su poder para vencer los obstáculos que se le presentan, dependerá su suerte o destino (μοῖρα), y, por tanto, la posibilidad de alcanzar el ideal heroico, la conquista por virtud de suerte o de necesidad. Sus dificultades son notoriamente prodigiosas, ya que las fuerzas que le acosan son no menos potentes que erráticas. Constituyen, además, una raza prolífica, consideradas unas como personales, y por ello capaces ya de benevolencia ya de malignidad, como impersonales otras, y así desalmadas e inexorables en su operación, sin que entre unas y otras aparezca notorio o claro lindero. En tales circunstancias, la vida es estimada como eminentemente precaria, cargada hasta los topes de posibilidades de azares y peligros. No obstante, el éxito (ὄλβος) no queda eliminado, siquiera para los dotados por la fortuna (τύχη εὐδαιμονίη τε[67]) con las requeridas cualidades de excelencia viril (ἀρετή) y de confianza o fe (θάρσος, la fe del guerrero) que así se hallen pronto y decididos a aceptar la prueba de vivir peligrosamente. Para espíritus tan destacados y excepcionales, "héroes parecidos a los dioses", el mundo de la *Ilíada* y la *Odisea* es, en conjunto,

[65] Platón, en el *Fedón,* criticó ciertamente esa pretensión. Pero su dificultad, como lo vió Agustín, consistió en no acertar a sugerir una alternativa posible.

[66] *De Civ. Dei,* ix. 26, 30; v. 8; ix. 1.

[67] Himno H. xi. 5; véase a Píndaro. *Ol.* 8, 67; *Pyth.* 8. 53; *Nem.* 6. 24, etc.

un mundo resplandeciente; la vida, una orgullosa aventura, cuyo regocijo y gloria templan únicamente el nunca huído temor de la muerte y la perspectiva que aguarda al propio Aquiles entre las sombras.

La obra de Homero como poeta revela inmediatamente su labor como teólogo. Como poeta, su oficio es el de "construir"; como teólogo, el de explicar. Con ingenio consumado lleva a cabo su obra de construcción, sacando los elementos de su cosmología del curso de la vida corriente y, por tanto, de una fuente mucho más próxima a la realidad de lo que lo fueron las subsiguientes abstracciones de la ciencia y la filosofía. Los elementos de esta forma obtenidos sirven de material para su *mito* (ἔπος καὶ μῦθος), que así se presenta, a la vez, como cuenta referido para entretenimiento de los oyentes, y como relato plausible o "convincente" de los hechos, según los ven el poeta y su auditorio. Y ya que, tanto para los griegos de la edad homérica como para los de posteriores épocas "todas las cosas están llenas de dioses", la plausibilidad, en este caso, significa que el poeta haya, al mismo tiempo, conseguido desempeñar la segunda parte de su papel, "creando" un mundo adecuado para que en él vivan los héroes. Al hacerlo procura una expresión, no por temprana menos definitiva, del genio clásico siendo reconocido como mundo real tan sólo por los moldeados a lo heroico y por los que en algún grado compartan ese espíritu privilegiado. Para los demás, los triunfos y satisfacciones que tal mundo encierre, no pasan de ser manzanas de Sodoma. Ya en la *Odisea* queda algún tanto remoto el optimismo que la *Ilíada* había parecido justificar, y a medida que la visión del éxito alcanzable por agudeza y sufrida resistencia (μῆτις o πραπίδες y ἀνδρεία), principales ingredientes de la virtud, se esfuma en la pantalla, surge nueva buscada, más enérgica y a la vez más deliberada y consciente, de un principio de entendimiento. Tal era la herencia que dejaba Homero a sus sucesores en el arte de la composición poética. Como tal, debía dar sus frutos sazonados en la obra de Hesíodo, Píndaro y los autores trágicos de Atenas.

No podemos dilatarnos en los esfuerzos de esos hombres, atentos a vencer donde Homero salió fallido.[68] Su aparato y sus métodos eran, como los de él, dramáticos: esto es, el *logos*, o cuenta y razón que debían dar, surgía como elemento integrante de la movible trama de la acción que construían como para engastarlo, y el "juego escénico" así combinado les proporcionaba sus *data*, los constituyentes de un mundo en

[68] Innecesario es decir que su "fracaso" como teólogo en nada desluce su victoria como poeta.

miniatura.[69] También como Homero, buscaban una solución antes por las vías estéticas que por las de la satisfacción intelectual, aunque, naturalmente, no podía haber absoluto divorcio entre las dos. Lo que así ofrecieron fué una crítica superior de las ideas homéricas, aunque conducida dentro de los hitos de una ideología que era, en esencia, la del propio Homero.[70] El empeño así emprendido había de culminar en la obra de los autores trágicos de Atenas, destinados a luchar audazmente con el problema insoluble del hombre en lucha con la necesidad (ἀνάγκη), hasta que en Eurípides, menguada su fuerza, la tragedia se disolvió en un mar de llanto.

La inspiración de la filosofía era análoga a la de la poesía. Mediante el hallazgo de un principio de entendimiento, que incorporase el verdadero *logos*, o explicación de acciones y reacciones, de hacimiento y padecimiento en este mundo, se proponía a la vez dar satisfacción al espíritu clásico, y, al mismo tiempo, adueñarse de un instrumento apto para regir el medio ambiente (τὸ περιέχον). En su pesquisa para dar con tal principio, la filosofía reclamaba cierta condición autónoma. La base de esta reivindicación era doble: descansaba sobre *a)* una nueva, original actitud hacia los *data*, y *b)* un nuevo sentido de propiedad relativo a la interpretación que justamente pudiese aplicárseles. Así, con respecto a los *data*, se denegó a sí misma la indulgencia que la poesía se había mostrado tan dispuesta a explotar, esto es, la de construir su *cosmos* libremente y sin estorbo ni obstáculo. Al contrario, profesaba la mayor consideración hacia los fenómenos, los "hechos observados"; y, en este terreno, su mayor afán era el de "salvar las apariencias", aun si ello parase en magnificar fuera de toda proporción las dificultades de su labor. Luego, con respecto al *logos* o explicación, osadamente pasaba la apelación final del corazón a la cabeza, comprometiéndose de esta suerte a la buscada de conexiones inteligibles antes que a la del goce estético. Estos decoros, que ella misma se impuso, constituían la *differentia* de la filosofía. Al aceptarlos, debía, por derecho propio, adquirir importancia como supremo esfuerzo del clasicismo para interpretar el enigma de la esfinge.

Históricamente, el proceso de la filosofía se desenvolvió como in-

69 Véase, p. e., a Aristóteles, *Poética*, vi, sobre los seis elementos de la tragedia: tres exteriores, esto es, presentación espectacular (ὁ τῆς ὄψεως κόσμος o ὄψις), canto lírico (μελοποιία), dicción (λέξις); tres internos: trama (μῦθος), carácter ἦθος) y pensamiento (διάνοια), juntamente con sus observaciones sobre la relativa importancia de los diversos elementos.

70 *Ib.* xxvi, sobre la cuestión de "si es mejor el modo de imitación (μίμησις) trágico o el épico."

escapable consecuencia de los preconceptos con que se había aviado a su misión. Empezó, pues, con el intento de "determinar" las fronteras de la naturaleza, representando a ésta como sistema cerrado de ordenadas relaciones. Procedió luego a desprender los "elementos" (στοιχεῖα, *elementa mundi*) de ese sistema, como, en el primer ejemplo, con los llamados hilozoístas, fuego, aire, agua y tierra, o, más adelante, cuando los métodos de investigación se hubieron refinado, ya como "lo limitado y lo ilimitado", como "los átomos y el vacío" o, finalmente, como "forma y materia".[71] Al hacerlo, su objetivo era el de revelar el principio (ἀρχή) en que se hincaban los fenómenos, y al que identificaban como definitivo ser o realidad. Este ser, ya se le concibiese como agua (Tales), aire (Anaximenes), fuego (Heráclito), o algún elemento indefinido (Anaximandro), o, por otra parte como límite, forma (τὸ πέρας –Pitágoras) fué reconocido como el primer *arché* o creador (*causa subsistendi* o causa substancial, *causa principiumque rerum*). Pero, al reconocerse tal principio, se patentizó que un segundo principio era necesario para relacionar el mundo del puro "ser" con el del "devenir" (τὸ ὄν y τὸ γιγνόμενον). Y así la filosofía se vió constreñida al reconocimiento de un segundo *arché* o creador, designado como principio del movimiento (*ordo vivendi* o *finis omnium actionum*). Esa "busca de causas" fué completada, todavía, por el reconocimiento de un tercer principio, destinado a mostrar la conexión entre los del ser y del movimiento. Como tal, cobró categoría de tercer *arché* o creador, que podría ser llamado principio de inteligibilidad (*ordo* o *ratio intellegendi, lumen omnium rationum*).[72] Así, por un proceso a la vez cronológico y lógico, la filosofía despertó al descubrimiento de que tenía entre manos no menos de tres *archae* o primeros principios independientes, cada uno de los cuales en realidad, significaba un problema independiente de por sí; debía dar cuenta del ser, del movimiento y del orden o relación entre ellos. Dadas las circunstancias no es de asombrar que hubiese ella flaqueado más o menos en su camino.[73]

71 Véase a Burnet, *Early Greek Philosophy*, III ed. 1920, pp. 287, 333; y *Greek Philosophy from Thales to Plato*, Pte. I, 1920, pp. 44-6.

72 Rohde, obra citada, p. 388, observa que sólo con Anaxágoras llegó la filosofía a "la primera separación precisa del intelectual principio del pensamiento con respecto a la substancia material con la que se hallaba no amalgamado ni mucho menos identificado, pero que sí le contrastaba en su soberanía e independencia. Anax. περὶ φύσεως, —πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.

73 Véase, en Agustín, su relación sumaria del desenvolvimiento del pensar griego, *De Civ. Dei*, viii. 1-8 y 10; su parecer sobre relación de la Trinidad con la llamada división tripartita de la filosofía, *ib.* xi. 24 y 25. Cree que tal división contiene un "asomo" de verdades que serían explícitamente formuladas en el principio trinitario.

La creciente impresión de las dificultades que sería menester superar dejó huella tanto en el pensamiento como en la acción de la última parte del siglo VI y durante todo el V, como se vió por la cosecha, ampliamente heterogénea, de herejías filosóficas. No fué la menos significativa de ellas el bien sazonado sistema de materialismo dialéctico elaborado por Heráclito, sobre la base del filosófico monismo jónico.[74] Opuestamente a él, podemos mencionar la promesa, en la Magna Grecia, de lo que florecería como idealismo místico de la escuela pitagórica. Tercer desarrollo de importancia fué la crítica de la opinión instituída por Parménides y Zenón, que resultó demostrar ya la imposibilidad, ya la ininteligibilidad del movimiento. La advertencia del callejón sin salida a que conducían estos problemas y otros análogos, hizo pensar en la posibilidad de evadir el tiránico dictado de la nueva señora del pensamiento humano. Y ello acaeció por dos maneras: *1)* afirmando los derechos de la ciencia "positiva" y *2)* derivando hacia el subjetivismo y la sofística. El "positivismo", cuyas reivindicaciones instó poderosamente Hipócrates en su tratado de *Medicina antigua*, aceptaba, con carácter básico, la distinción entre causas primarias y secundarias y la concentración en las últimas, con exclusión de las primeras, como deber de la verdadera ciencia. El subjetivismo, por otra parte, recibió su mandato de manos de Protágoras en la famosa máxima "medida es el hombre de todas las cosas, de las que son lo que son y de las que no son lo que no son". Coincidente con estas novedades, se produjo un vasto recrudecimiento del obscurantismo, bajo la inspiración directa de los populares cultos de misterios, pero que a la vez recibía cierta ayuda y aliento del pitagorismo. En esta complejidad de factores podemos distinguir la situación que debía excitar la preocupada inquietud de Platón.

Tanto en su diagnóstico de la dolencia de la filosofía como en el remedio que dispuso, la obra de Platón era de significación decisiva para el futuro del pensamiento humano. Empezó Platón por aceptar los tres problemas tradicionales heredados de sus predecesores, esto es, el problema del ser, el del movimiento y el del orden. Pero, relativamente a problemas tales, su aguda inteligencia le permitió columbrar dos hechos de suma importancia. Fueron éstos:

[74] Si esto se tuviera por pura novelería, convendría recordar el dicho de Hegel (*Geschichte der Philosophie*, i, p. 328), citado por Burnet (*Early Greek Philosophy*, p. 114, nota), en el sentido de no haber una sola proposición de Heráclito que no hubiese recogido en su propia lógica. Es corriente opinión la de que el logro de Marx consistió en "ponerse a Hegel sobre la cabeza". La verdad es que vió a través de éste su dechado: Heráclito. La evidencia de esta conexión habrá de manifestarse en lo que nos tocará decir en el capítulo final.

a) Ninguno de los *archae* designados trascendía las limitaciones de la mera opinión (δόξα); eran, pues, puramente "hipotéticos", resultado de un esfuerzo de simplificación científica, valiente, sin duda, mas no por ello menos empírico y arbitrario.

b) No se había aún establecido ninguna razón inteligible, esto es, necesaria, entre el *arché* del ser y el del movimiento; sin duda, supuso, sería responsable de ello algún defecto en la aprehensión del tercer *arché*, el del orden. Esto, pues, conducía inevitablemente a concentrarse en el tercer problema, como último o fundamental de la filosofía. Fué entonces cuando Platón, según los cristianos, cometió el mayor error de su carrera, error tanto más trágico por cuanto el filósofo había llegado a un cabello de distancia de la mismísima verdad.[75] En vez de detenerse a considerar si el resultado tan descorazonador de las conclusiones hasta entonces alcanzadas podía provenir de algún concepto radicalmente erróneo en el planteamiento del problema, Platón siguió precisamente la dirección opuesta. Suponiendo que las diferencias de opinión serían las de la percepción sensorial, identificó la realidad con el patrón o "idea", la ilusión y el error con los dictámenes del sentido. De ello concluyó que las "ideas" eran "independientes", poseyendo existencia por propio derecho y sin relación a su aplicabilidad a los datos sensibles. Su validez debía, pues, ser exclusivamente probada en términos de un principio ideal que pudiese ser aceptado como absoluto. Por lo tanto, con respecto a los tres problemas de la filosofía contemporánea, infirió Platón que lo que se requería era un principio de unificación y verificación, una idea de ideas, la forma del Bien, el Uno. Al vano esfuerzo de descelar tal principio consagró no poco de su vida laboriosa, sublimemente inconsciente de que, al hacerlo, se constituía prisionero en su propia caverna.

[75] Véanse en Agustín, *De Civ. Dei,* los pasajes en que valora el platonismo, esp. viii. 5: "nulli nobis quam isti propius accesserunt". Id. caps. 6, 7, 8 y *De Vera Relig.* 4. 7.: "si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent... paucis mutatis verbis adque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt". *Sermo* 141. 1: ven la verdad, como Moisés, desde lejos, pero sin haber alcanzado un plan eficaz para salvarse del error: "ad tam magnam, ineffabilem, et beatificam possessionem qua via perveniretur non invenerunt". Y su final y terminante repudiación del platonismo y razones para ello, en *Retract.* i. Pero aquí conviene indicar que consideraba a los platónicos como considerablemente superiores en los tres departamentos filosóficos. Así cabe condensar como sigue su crítica de Platón: aunque había descubierto a Dios como *principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum* ("causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis"), este Dios era estrictamente transcendental. Platón, por lo tanto, no puede descoger su inmanencia, mientras que, al propio tiempo, condena los *vitia* del mundo material.

El recibimiento por Platón de esta lógica errónea, fué, a juicio de Agustín, la razón de sus errores en la física y la ética. Ésa, y no la argüida de que "introdujese una razón labrada según modelos humanos" para reemplazar la explicación materialista de los fenómenos naturales en términos "de inmutables leyes necesarias"; y con ella un sistema de "causación" más bien teleológico que mecánico.[76] Que, como se verá ciertamente a toda luz, y como en efecto la primitiva historia del materialismo había venido a comprobar, el intento de delimitar la "naturaleza" de alguno de esos dos modos no fuera tanto cerrar las fronteras del *cosmos* como cerrar los propios ojos. La real dificultad estaba en que, al modo que el materialismo no había acertado a hacer justicia al problema de la mente, así el idealismo no se la había hecho al problema de la materia, a la que procuraba definir como "casi nada". Ello era inmovilizar la realidad, reduciéndola puramente a términos de estructura, de suerte que el tiempo venía representado como "movible imagen de la eternidad,[77] y el proceso, como tal, se indentificaba con la irracionalidad" y el "mal". La contrapartida de ello en la naturaleza humana era la imagen del múltiple espíritu, compuesto (σύνθετον) de discretos elementos que se enfrentaban uno a otro en una lucha que terminaría tan sólo con librarse la mente de su cárcel material y volver al venero de su ser, la "vida" de la forma pura. Las falacias implicadas por tal teoría de la naturaleza humana eran interminables, pero se resumían en el hecho de representar la individualidad, la existencia del hombre en carne y hueso, no como vehículo para la expresión de la personalidad, sino como obstáculo a su logro, y obstáculo sólo vencible por el total repudio de la vida del sentido. Abrazar dicho ideal era, de todas formas, suicida; no sólo se le obscurecía la importancia de la experiencia sensorial, sino que además despojaba al espíritu de su dinámica. Esas deficiencias habían de patentizarse apenas el platonismo entrara en el cauce de la historia, para aparecer en doctrinas como las de Porfirio y Juliano. Y por fantásticas y descabelladas que las últimas fuesen, se acreditaban de legítima prole de la ciencia platónica.

Es importante considerar la enseñanza de esos hombres, representando ellos, como lo hacían, el último importante esfuerzo del idealismo clásico para vindicar los derechos de la inteligencia y la vida, y, al propio tiempo, reconciliar los derechos de la una con los de la otra. Porque, fallidos en ello, revelaron la cabal parálisis de la *ratio scientiae*, cooperando así al estado de cosas que condujo a la conversión de Agustín y

[76] Lange, *History of Materialism*, i. p. 52.
[77] *Tim.* 37 D: εἰκὼν κινητός τις αἰῶνος.

otros platónicos al cristianismo. Los platónicos, como ellos se llamaban a sí mismos, describían la suma y substancia de la realidad (no sin que ello dejara de indicar la fusión de elementos académicos con otros pitagóricos), como la *Mónada* o el *Uno*. Así empezaron identificando el principio creador, en su primer caso, con la *Unidad* (τὸ ἕν), como origen de series numéricas de las que todos los subsiguientes números "derivaban"; mientras que el principio de división fué hallado en la Díada, siendo así la dualidad considerada como principio "segundo", aunque dependiente, y como tal, venero de ulterior multiplicación que a su vez "engendraría" la multiplicidad. Pero, si tal era la intención, iba a resultar infructuosa, pues todo lo que el principio creador consiguiese engendrar no pasaría de un complejo de problemas enteramente irreales e insolubles, y ello en parte en que, la verdad sea dicha, no existía ninguno.[78] De todos modos, como incidental consecuencia de su actividad, dió lugar a una prolífica broza de mitos científicos, destinada, por relleno de intersticios, a esconder las resquebrajaduras del edificio. Para empezar, mediante una traza enteramente artificial, los platónicos emprendieron asociar la dualidad al origen de la relación entre sujeto y objeto. Luego, dándose cuenta de las perturbadoras posibilidades que implicaba dicha relación, y como medida de seguridad, declararon que el demiurgo (el sujeto), como Divina Inteligencia, Primogénito del Uno, contenía "en sí" las eternas formas o arquetipos del Ser. El problema estaba, entonces, en cómo relacionar ese segundo creador con el mundo visible y palpable. Para resolverlo, admitieron los platónicos la existencia de una tercera hipóstasis u orden del ser, el Espíritu Universal, cuya función estribaba en establecer contacto efectivo entre el mundo de las Ideas y el sensorial. Para tal propósito, dicho Espíritu fué concebido como teniendo su residencia, por decirlo así, fuera de ambos mundos: "miraba a lo alto" para contemplar los eternos arquetipos, y "abajo" para imponerlos a la materia, a la que así se "informaba" o daba cuerpo. Esto se cumplía por medio de su poder "generativo". De lo que cabe deducir que, para el platonismo, el cuerpo, si de alguna parte deriva su carácter propio, es del mundo ideal. Y ya que cuerpo puede ser llamado lo que implica movimiento, de ello se sigue que, o bien el espacio fué acarreado de contrabando a esa pintura, o que el propio mundo ideal es espacial, en cuyo caso el espacio obtiene un

[78] Sobre esta "prístina diferenciación", véase a Plotino, *Enn.* vi. 9, 5., donde el "principio intelectual" resulta haberse "escindido del Uno por un acto de propia afirmación (τόλμα)". Eso es colgarle el pecado original a la Deidad. Pero en *Enn.* ii. 9. 4, Plotino declar que el alma *no* cayó para crear el mundo corporal.

locus standi en la realidad última. Desde este punto de vista, el platonismo, en su desnudez, se revela como un criptomaterialismo en que la idea desempeña el papel de homérico fantasma hacia la materia. Y al mismo tiempo se revela podrido de antropomorfismo y de mitos. Su carácter antropomórfico se transparenta en el uso continuo de vocablos como "engendrar", "generar", "derivar", "arriba, o a lo alto", "abajo", "emanación", "urgencia", el "Uno" y los "Muchos", empleados como medio de describir procesos cósmicos. Subrepticiamente apropiados para este fin, términos como éstos pertenecen de hecho a la actividad humana, para cuya descripción fueron originariamente inventados, y su aplicación al problema de la *genesis* es pura metáfora. Por otra parte, la tendencia mitóloga del platonismo ya empieza con el intento de considerar el principio creador como el *Uno* universalmente comprensivo. Se revela ella además cuando el platonismo otorga la hipóstasis al número *Dos* y le atribuye el poder generativo de un segundo dios. Finalmente, el Espíritu Universal, descrito como *Tercer Creador*, no pasaba de ser una hipótesis, destinada a procurar el eslabón entre los dos mundos del sentido de la inteligencia κόσμος αἰσθητός y κόσμος νοητός); y, como tal, constituía una típica racionalización de la mente humana.[79] No es, pues, sorprendente que, a la sombra de tal cosmología, estuviera al acecho una hueste de demonios, prontos y en espera de lanzarse a vivir.

No da más para esta reseña el "cosmos" tal cual lo consideraban los neoplatónicos; vayamos ahora al *logos*, *ratio* o razón en virtud de quien tal sistema debía volverse inteligible. El problema del platonismo, según su propio maestro lo enseñara, estaba en erigir un puente desde los *Muchos* hasta el *Uno;* esto es, asirse a un principio en virtud del cual fuese posible "unificar" y "verificar" los hallazgos de la experiencia. El método propuesto para conseguir este fin, era el de la "dialéctica", siendo la tal concebida como instrumento mediante el cual la razón se elevaba del mundo ilusorio del sentido al de las formas o patrones, los "arquetipos de realidad", y, de ellos, a lo "Absoluto" que yace tras ellos y más allá.[80] Esto es, el problema del platonismo lo era de trascendencia; debía, de algún modo, hallar el medio de pasar a un "lugar celestial" (τόπος ὑπερουράνιος), allende el punto en que la relación de sujeto y objeto, inherente a las operaciones de la razón discursiva (διάνοια), permanecía para turbar la actividad del pensamiento puro (νοῦς). A los

79 Agustín, comentando la tríada neoplatónica, nota *(De Civ. Dei,* x. 24) que el carácter y función del Tercer Creador *(Spiritus)*, son de necesaria ambigüedad.

80 *Tim.* 28 A: νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν; véase el *Fedón* 79 A: τῶν δε κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς δαινοίας λογισμῷ.

sucesores de Platón en la Nueva Academia, el problema les resultó en definitiva insoluble. Tomaron, pues, refugio en la llamada "ley de probabilidad", como suficiente guía para los propósitos de esta existencia. Los neoplatónicos, sin embargo, se negaron a contentarse con ese ajuste puramente pragmático. Notando –pues tal hicieron– que aceptar la regla académica de "suspensión del juicio" era virtualmente declararse por sí mismo reos de escepticismo radical, se pusieron de nuevo a la obra para intentar una solución del problema siguiendo la línea originariamente propuesta por Platón. El resultado, empero, no fué otro que el de revelar la esencial futilidad del programa platónico, juntamente con los elementos de obscurantismo que contenía. En este punto, podemos notar como especialmente significativa la obra de Plotino, cuya misión fué la de demostrar, entre otras cosas, que los objetos existen sólo para los sujetos. Al hacerlo, llegó a una *reductio ad absurdum* del ideal clásico de la objetividad científica, así conduciendo el proceso de estricta especulación clásica a un fin ignominioso. Porque parecida conclusión involucraba admitir que entre la inteligencia científica y la supercientífica se abría una sima de tránsito imposible.

Pero si obró así Plotino, cierto que no lo hizo sin evidente repugnancia. Porque una cosa era mostrar que la relación de sujeto y objeto era jaula de ardilla de la inteligencia científica, y otra enteramente distinta conceder que, si tal fuese el caso, lo "realmente real" se hallaría más allá del alcance de la aprehensión racional. Así pues, se aferró Plotino tenazmente a la aspiración de la *scientia* aun después de habérsele quebrado su método entre las manos y luego de que, habiendo dejado el Uno de ser posible objeto de la inteligencia científica, lo hubiese adoptado como objeto de adoración. En este plan, emprendió ejercicios de una gimnasia espiritual y moral para la aprehensión de una realidad suprema que se encontraba, a lo que él conjeturó, todavía más allá.[80a] Esto supuso un riguroso programa de ascesis, variamente llamado "evacuación" progresiva, por el espíritu, de todos los elementos de complejidad –esto es, de la percepción sensorial y del conocimiento positivo– y también proceso de unificación (ἕνωσις) y simplificación (ἅπλωσις); lo que era empeño necesariamente preliminar a la comunión de "lo seme-

[80a] La base para tal "purificación" se halla ya, naturalmente, en Platón. Véase el *Fedón*, 67 C: κάθαρσις εἶναι τοῦτο ξυμβαίνει... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι... ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος. Ello debería ser contraste con el ideal cristiano de "regeneración de la carne"

jante con lo semejante".[81] Esta forma peculiar de tortura de *sí misma* debía, sin embargo, fallar miserablemente en su propósito, y Plotino sólo consiguió hundirse en una ciénaga, donde Porfirio, su continuador, había de chapalear desvalidamente, en su vana intención de llegar a suelo firme. Los esfuerzos de Porfirio para salvarse fueron de desesperación. Imaginó un elaborado sistema purgativo como medio de purificar la mente *(anima intellectualis)*; mientras que para limpiar su alma *(anima spiritalis)* de lo que Agustín llama despreciativamente "falsedades de la imaginación y juego embaidor de vanos fantasmas", recurrió hasta al arte dudoso de la teúrgia, que así aparece, como propósito si no método, a modo de antiguo equivalente de lo que hoy llamamos psicoanálisis. Pero por denodados que fuesen sus empeños, su neto resultado fué meramente el de "cegarle al reconocimiento de la verdadera sabiduría que se halla en Cristo".[82] En tanto, para Agustín, la explicación del fracaso de Porfirio era harto clara; sencillamente, dijo, éste se hallaba "mal situado" para la aprehensión de la verdad. Era igualmente claro que, de haber debido vencer sus dificultades, le habría tocado acometerlas desde un punto de vista radicalmente distinto. Esto es: en su buscada de un principio de intelectualidad, lo competente hubiera sido abandonar el *logos* de Platón por el *logos* de Cristo.

Para Agustín, el fracaso del platonismo fué el de la herejía filosófica que él, generosamente, reconoció como la más vital y tenaz de todas. A sus ojos, pues, se trataba de un acontecimiento catastrófico, como que acusó la entera bancarrota de la razón clásica; y aumentó esa tragedia la particularidad de que no la causara ninguna deficiencia del instrumento, sino sólo el abuso de él. Este último, sin embargo, se halló desde los comienzos implícito en el clasicismo, como consecuencia inevitable *a)* del espíritu y propósito con que se aproximaba a sus problemas, y *b)* de su intento de resolverlos por medio de la *ratio scientiae*. Desde este punto de vista, la aparente independencia de la filosofía, según quiso probar Agustín, era enteramente ilusoria; la filosofía clásica era,

[81] Sobre ese retorno del espíritu, véase a Plotino. *Enn.* vi. 8. 3: "Atribuímos libre albedrío tan sólo a quien, libertado de las pasiones del cuerpo, realiza acciones exclusivamente determinadas por la inteligencia"; esto es, que la "voluntad dañada" no es libre.

[82] *De Civ. Dei,* x. 9 *ss.*, 23, 27, 28, 32. Y, a propósito de ello, tienen cierta importancia las observaciones de Agustín sobre la eucaristía cristiana. Para el creyente, dice, participar de los elementos no es contaminarse con la materia. Cap. 24: "Non enim caro principium est aut anima humana, sed Verbum per quod facta sunt omnia. Non ergo caro per se ipsam mundat, sed per Verbum a quo suscepta est.—Nam de carne sua manducanda mystice loquens, cum hi qui non intellexerunt offensi recederent... respondit: *spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam.*"

en realidad, simple poesía clásica en toga doctoral. Porque la filosofía, como la poesía, empezaba considerando el "sujeto" como en cierto sentido "opuesto" al mundo del "objeto".[83] Tras ello, procedía a contarse un cuento, cuya finalidad era la de establecer una relación inteligible entre los dos. Pero, por la propia naturaleza del caso, la relación así establecida no podía levantarse sobre el nivel de plausibilidad y alcanzar el carácter de verdad necesaria. Dicho en otras palabras, seguía siendo inevitablemente mítica o hipotética; y, mirándola bajo ese aspecto, poco o nada había que escoger entre la obra de Píndaro o Esquilo y la de Platón y Aristóteles.[84] Puede aquí observarse que, empleado en tal contexto, el mito o hipótesis rinde el servicio de un fusible, introducido en una serie eléctrica para completar el circuito de inteligibilidad, pero en peligro de saltar apenas la carga sea demasiado poderosa para que la soporte el sistema. Usándolo en tal forma, el clasicismo anuncia ciertos modernos intentos de resolver lo que viene a ser, esencialmente, el mismo problema por métodos en el fondo análogos. En tales casos, sin embargo, el *logos* o demiurgo se ve normalmente sometido a un segundo bautismo según la moda que en cada tiempo prevaleciere. Pero a pesar de esta su capacidad proteica de disfrazarse, no representa, en realidad, sino el anublamiento de la razón discursiva, poderosamente, aunque no a sabiendas, ayudado por la "voluntad de creer".

Siendo éste el caso, no es sorprendente que, en su buscada del *logos*, el clasicismo anduviese destinado al fracaso, condenado *ab initio* a un interminable choque de escepticismo y dogmatismo.[85] De tal atolladero no había escape, ni subiéndose a la trascendencia ni descendiendo al positivismo. El primero, vía de Platón, paró en desdicha en el subjetivismo de Plotino y Porfirio. En cuanto al segundo escape, dependía de la aceptación de una diferencia enteramente arbitraria entre las causas "primarias" y las "secundarias"; y, además de esto, de la posibilidad de formar, a base de la totalidad factual existente, una selección igualmente arbitraria de los factores que le pluguiese dignificar con el nombre de "causa".

Agustín rechazaba el escepticismo con cabal aplomo: "Duda académica, dijo, locura académica".[86] Los cimientos de su seguridad eran

[83] Podría argüirse que esta oposición aparece con Heráclito al predicar este λόγος y φρήν de τὸ περιέχον ἡμᾶς. Véase a Diels, *Fragmente der Varsokratiker*, ed. 5, vol. i, p. 148, 11. 37-8.

[84] Sobre el particular, reconoce Aristóteles que, por distintos que fueren mito e hipótesis, hay no obstante muy definida relación entre ellos. *Metaph.* 982b 18: ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πως ἐστιν.

[85] Véase el cap. IV de esta obra, p. 167.

[86] *De Civ. Dei*, xix. 18.

a la vez intelectuales y morales. Dependían así, en parte, de la convicción de no poder existir duda significativa sino acerca de una presunción de conocimiento verdadero. Pero, en su caso, fortalecía dicha convicción su temor de que la aceptación del probabilismo como regla de vida engendrara en muchas mentes la entera desesperación del conocimiento de verdad alguna: consideración que, en su propio plano, era no menos valedera o convincente que la anterior.[87]

Pero si Agustín así rechazaba acentuadamente la solución de los escépticos, no era, ciertamente, para dar en la opuesta hoya del dogmatismo. En efecto, si se le considera en relación con el panorama filosófico, el cristianismo trinitario se presenta no como dogma, sino como rechazo de dogma, no como aserción sino antes como negación del antropomorfismo y el mito; y reclamando la terminante y final expulsión de tales elementos en la evocación de la realidad fundamental, como preliminar a la cuenta que se dé, nudamente realista, de la naturaleza y del hombre. Al hacerlo tiende a cumplir el *desideratum* del clasicismo: μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω; promesa hecha, sucesivamente, por cada figura destacada en la larga historia de la especulación clásica. Pero aquél insistía en que, para la realización de tal empresa, era necesario empezar por los hallazgos de la *sapientia*, antes que por los de la *scientia*, esto es, con verdad "creativa" antes que con la "poética" o "científica". Gracias a esta actitud nuevamente orientada, al punto surgían consecuencias de la mayor importancia. Negativamente, ello permitía la revisión virogosa de las valoraciones del clasicismo; positivamente, deparaba una revelación en su sentido de los elementos constitutivos de la personalidad consciente, junto con el reconocimiento de su dependencia hacia el principio creador: en lenguaje religioso, la "personalidad en Dios". La pista que a ello conducía, como ya se ha indicado aquí,[88] podía haber aparecido con sólo plantearse esta pregunta y responder a ella: ¿Qué es lo que sé realmente?

Los elementos de la epistemología agustiniana, como hoy plenamente se reconoce, fueron sacados de fuentes platónicas, especialmente de Plotino; y, en lo que se refiere a la terminología empleada, es posible establecer una coincidencia casi exacta entre los dos.[89] No obstante, el verdadero problema no tanto consiste en buscar paralelos verbales cuanto en examinar el uso a que destina Agustín la terminología plotiniana, y esto para descubrir, si fuere posible, qué elementos de novedad contenga. En tal punto importa observar que, para Agustín, la operación de

87 *Retract.* i. 1.

88 Véase, en esta obra, las pp. 393 *ss.*

89 Véase Alfaric, ob. cit.; Gilson, *Introduction à la philosophie de St. Augustin.*

la conciencia es continuo proceso ininterrumpido en que no se produce hiato por ninguna parte.[90] La verdad de ello puede ser ilustrada por lo que le cumple decir con respecto al conocimiento de lo que llama el hombre *exterior*. Este conocimiento empieza con la percepción sensorial y culmina en la ciencia. En el primer nivel, sus rudimentos se hallan ya presentes en la vida del sentido *(sensualis vita)* que la humanidad tiene en común con los animales superiores. Incluye ella memoria, recuerdo, deseo y aversión, que conducen a la apetencia de la satisfacción física y la evitación del dolor físico. Además, por ley de compensación, ciertos animales están dotados de sentidos más agudos que los correspondientes del hombre, como algunos de ellos le exceden en nervio y vigor corporales. Por otra parte, animales domésticos, como el perro, tienen características que les allegan estrechamente a los seres humanos; pueden aun jugar y sonreirse *(iocari et ridere)*.[91] La ciencia, empero, considerada como capacidad para el conocimiento ordenado, supone procesos mentales peculiares y distintivos de la humanidad, la *actio rationalis*. Esto presupone la existencia de una mente razonadora.[92] Pero tal hecho no constituye para el hombre título a la divinidad; representa meramente el cumplimiento de su naturaleza como ser humano.[93] Ésta permanece así dependiente del principio creador; la tiene el hombre, en efecto, como "hecho" a la "imagen" de Dios. Pareja continuidad es evidente en la relación entre lo que Agustín llama el conocimiento del hombre *exterior* y el del *interior;* esto es, entre el conocimiento de los objetos y el conocimiento de estar conociendo; puesto que, como ya vimos, el uno es inimaginable salvo en relación con el otro. Y, en realidad, es precisamente este hecho el que confiere al hombre su carácter y le permite cumplir su destino como ser humano. Así, para Agustín, no hay hendedura alguna entre las manifestaciones inferiores y las elevadas de la vida consciente. Del principio al fin, las distinciones son sencillamente las debidas al análisis descriptivo; anotarlas no es implicar que se produzca ninguna real interrupción en la serie.

La ausencia de tal discontinuidad es recalcada por el hecho de que la mente no opera *in vacuo;* en todas las varias fases de su actividad la mueve el deseo, que así puede ser llamado espuela de la personalidad dinámica. Desde este punto de mira, la percepción sensorial se mani-

[90] Véase el cap. x de esta obra, p. 379.

[91] *De Lib. Arbit.* i. 8. 18 *ss.; De Vera Relig.* 29. 53; *De Trin.* xii. 2.

[92] *De Trin.* xii. 3. 3: "illa rationalis nostrae mentis substantia".

[93] *De Lib. Arbit.* ii. 6. 13: "ratio... mens rationalis... in quibus natura nostra completur ut homines simus".

fiesta proceso nada simple, cuyos elementos apenas si cabe separar aun en el pensamiento: una "unidad en trinidad" que abarca *a) corpus*, el "cuerpo" presente a los ojos, mostrándose *res visibilis, species corporis* o *impressa imago sensui; b) anima*, la visión *(ipsa visio)* del alma percipiente; *c) voluntas* o *intentio animi*, un consciente y deliberado esfuerzo de aprehensión, uniendo *(copulans)* los dos anteriores de modo tan violento que sólo puede ser llamado deseo, pasión o lujuria *(amor, cupiditas, libido)*.[94] En este punto, Agustín se detiene a observar que no le dan motivo de queja los sentidos: son informadores fieles y calificados, como sean sus mensajes entendidos correctamente. Entenderlos como se debe es labor de la razón científica.[95]

Ésta acepta como datos para sí los objetos revelados mediante la percepción sensorial como *phantasiae imaginationis* o *imaginalia figmenta*, dependiendo el matiz de si se hallan efectivamente presentes o vinieron al recuerdo de la mente.[96] Emprende luego discernir entre hecho e ilusión, verificando la prueba de los sentidos e infiriendo de ella la verdadera "naturaleza" del objeto revelado *imaginaliter*.[97] Para hacerlo, aplica a dicha prueba "normas" como la de igualdad, semejanza, etc., las cuales, aunque hueras salvo en relación con los datos de los sentidos, son, con todo, no procuradas por ellos.[98] Este hecho revela que la inteligencia científica depende del principio creador.[99] Pero, de nuevo existe aquí la más íntima relación entre la actividad mental y sus consecuencias prácticas *(intellectus et actio vel consilium et executio)*; de manera que el proceso de razón podría también ser llamado apetito o deseo racional *(ratio et appetitus rationalis)*. Ahora bien, como él lo expresa en otro pasaje, "el deseo es vecino de la razón científica" y "el parto mental está invariablemente asistido por el deseo", siendo el deseo en cuestión ni más ni menos que el de saber, consagrado por el clasicismo como fin en sí propio bajo el nombre de *curiositas*. Para Agustín, sin embargo, su carácter es meramente económico o funcional. En la vida humana desempeña un papel precisamente análogo al que incumbe, en niveles de aprehensión comunes al hombre y a los animales, a la percepción sensorial. Eso cumple proveyendo al hombre de un cuerpo de conocimiento sistemático: el "conocimiento de cosas mudables y temporales" adecuado al gobierno de sus negocios.[100]

[94] *De Trin.* xi. 2 *s.* [95] *Contra Acad.* iii. 11. 26; *De Gen. ad Litt.* iii. 5.
[96] *De Trin.* x. 6. [97] 10. [98] *De Vera Rel.* 30.
[99] *De Trin.* xii. 2. 2: "sublimioris rationis est iudicare de ipsis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae (rationes) nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent". [100] 12. 17: "cognitio rerum temporalium et mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria".

En esta fórmula se envuelve un radical apartamiento de la clásica estimación de la ciencia como "busca de causas", y la identificación de su verdadero carácter como "descriptivo" de la naturaleza. Como tal, su ideal se cumplía en las verdades "necesarias" de orden matemático, por ejemplo, en la proposición $7 + 3 = 10$; la cual, como lo vindica la certidumbre de la razón, puede ser aceptada como siempre y dondequiera válida.[101] Pero el mayor volumen de lo que llamamos ciencia jamás alcanza ese nivel de universalidad; no posee sino el carácter de verdad *experiencial*, esto es, de verdad hincada en generalizaciones de la experiencia.[102] Tales generalizaciones tienen lugar, inevitablemente, *ex post fcto* y se hallan sometidas a excepciones, como, por ejemplo, le sucede a la regla "compra barato y vende caro"; y su validez depende de que todos los interesados en la transacción acepten el mismo tipo de valor.[103]

Este análisis revela al punto la finalidad de la verdad científica o "hecha por el hombre". Porque muestra que, como estudio y sistematización del hecho empírico, la ciencia permite a la humanidad remontarse sobre el nivel de la creación animal y conducirse de modo distintivamente humano, refiriendo medios a fines en un plan ordenado de vida. Como tal, acredita ella indiscutiblemente "su propio bien".[104] El bien de la ciencia, con todo, se halla limitado por cuanto no consigue revelar más fin que el de un mero ajuste, *ut conformemur huic saeculo*. Es, pues, incapaz de satisfacer el apetito de felicidad, y a ésta el linaje humano, por las mismas condiciones de su ser, aspira necesariamente. Por ello se muestra dependiente de la *sapientia*, fuente de valores a cuya sola luz cabe conseguir el bien soberano.

Dicha estimación de la *sapientia*, o sabiduría cristiana, como base del juicio de valores, acusa la revuelta final contra el espíritu y método de la ciencia platónica. Verbalmente, la *sapientia* agustiniana es exacta equivalente del νοῦς plotiniano. Para Plotino, sin embargo, la función atribuída a éste era la de comunicar con el Uno, sito más allá del conocimiento y más allá del ser, y así revelado, como ya se dijo, sólo en el éxtasis. La *sapientia* agustiniana, por su parte, es rigurosamente no extática y no supone tal desprendimiento del mundo material. Como juez de valores, es, sin duda, "independiente" de la ciencia y la científica disciplina. Esta independencia, sin embargo, sirve meramente para establecer su derecho a suplir las deficiencias de la ciencia, con el suministro de una nueva visión del cosmos y del lugar del hombre en

101 *De Lib. Arbit.* ii. 8. 21.

102 *De Trin.* xiii. 1. 2: "et ad scientiam pertinet quae historica cognitione continetur". 103 3. 6: "vili emere, caro vendere". 104 xii. 14. 21-2 y en otras partes.

él. Al claror de la *sapientia*, el hombre ya no se halla frente a una "naturaleza" antropomórficamente concebida, bien sea como "pensamiento", bien sea como "mecanismo". Al contrario se considera a sí mismo y a su universo, juntos, como expresión de una actividad benéfica: la actividad del principio creador y motor. O, en el lenguaje de la religión, como criatura, cuyo origen, naturaleza y destino se encuentran determinados por la voluntad de Dios.

Por lo tanto, el principio creador es reconocido como esa *summa substantia* que se manifiesta en los movimientos ordenados del cosmos y aparece como fuente de verdad, belleza y bondad a medida que éstas se descelan progresivamente ante la conciencia humana. El mundo en que se halla es, ciertamente, como el clasicismo lo había supuesto, el mundo de la naturaleza (φύσις), pero se trata ya de una naturaleza transfigurada, por cuanto aquél la aprecia como teatro de la actividad divina.[105] Y puede lograrlo sólo en virtud de poderes de que fué providencialmente dotado. Así oímos decir a Agustín:

> Trabajé en el discernimiento y aprecio de todas las cosas según su valor, recogiendo algunas por la prueba de mis sentidos, inquiriendo sobre otras que sentí mezcladas conmigo mismo, numerando y distinguiendo a mis propios informantes (los sentidos) y en la cámara de tesoros de mi memoria, revolviendo algunas cosas, almacenando otras y sacando otras más... Tú eres la luz perdurable a quien consulté sobre todas ellas: cuáles fuesen, qué fuesen, y cómo debiesen ser evaluadas...[106]

No será menester decir que en ello no se afirma una teoría de "ideas innatas", teoría que, con la de la reminiscencia, pertenece propiamente a la ciencia platónica. Sólo se declara que la posibilidad de conocimiento deberá permanecer para siempre en condición de insoluble misterio, atribuíble a la actividad del principio creador y motor, como lo revelara Cristo. En este sentido, parece cierto decir que Cristo el "Verbo" está presente como un maestro oculto en todo acto de aprehensión.[107]

La revelación de Cristo fué la de la naturaleza divina como Trinidad. Así pues, en la Trinidad descubre la sabiduría cristiana lo que tan vanamente había buscado el clasicismo, esto es, el *logos*, o explicación del ser y el movimiento, o, en otras palabras, la metafísica del proceso ordenado. Al obtenerlo, rinde justicia al elemento de verdad contenido tanto en las pretensiones del materialismo como del idealismo clásicos, mientras que, a la vez, evita los yerros y absurdos de ambos. Así, por

105 *De Civ. Dei*, xxii. 22 y 24.

106 *Conf*. x. xl. 65.

107 *De Magist*. 12: "Christus veritas intus docet."

ejemplo, con respecto al ser, éste se implica en la conciencia del movimiento ordenado, la cual, aunque enteramente ilusoria, como los escépticos mantuvieron, ciertamente supone existencia. A la pregunta: ¿Qué especie de existencia? la respuesta acude fácilmente: Existencia de "cuerpo".

Pero en tal respuesta acecha el peligro de una falsa interpretación harto grave. Porque, por una parte, es posible considerar ese cuerpo como fundamental, esto es, como principio real de nuestra existencia de seres humanos. De este modo, en efecto, se presenta el cuerpo a la inteligencia ingenua, y error fué de Tertuliano aceptarlo como tal, lo que le obligó a explicarse la conciencia como una especie de epifenómeno.[108] Por otra parte, el cuerpo también podría resolverse, como era parecer de los platónicos, en una mera "apariencia", derivando la especie de realidad que poseyese de un mundo de formas que sobrepasaron su alcance y por sí propias subsistentes: opinión que, de ser aceptada, sugiriera el falso ideal de Plotino y de Porfirio. Para Agustín, empero, ambas alternativas eran igualmente insatisfactorias. El cuerpo no es absoluta realidad ni absoluta apariencia: es el órgano por el cual la humanidad establece contacto con el mundo objetivo. Y, viceversa, es modo por el que dicho mundo se revela, cuando se le considera "objetivamente", esto es, con los ojos de la carne. Como tal, depende por completo de la percepción sensorial, por cuyo análisis se revela su verdadero carácter.

Agustín reafirma así el sentido de un "flujo", a lo Heráclito, pero sólo para hacerlo objeto de nueva interpretación. Desde este punto de mira, "todo" nos dice "lo que el sentido corporal toca y es, pues, llamado sensible, está, sin intermisión, sometido a mudanza, y ello prosigue constante y continuamente sin la menor pausa". De la multitud de estímulos que así se infligen *(infligo)* a la conciencia, un número indefinido es de harta "levedad" y "brevedad" para que quepa considerarles como cuerpos en modo alguno, pues, para que los registremos como tales, precisará que tengan cierto grado de permanencia.[109] El cuerpo se manifiesta así como una "continuación"; es sencillamente lo que nos parece "ocupar espacio" y "admitir tiempo"; por lo tanto, puede ser definido como extensión.[110] Así concebido, asume la forma de un *imaginale figmentum,* imagen que la mente traza para sí misma, a fin de que le sirva,

108 *De Mor. Eccl.* i. 21. 38; *De Gen. ad Litt.* x. 25 y 26, "Tertulliani error de anima".

109 *De Div. Quaest.* lxxxvii, qu. 9: "quod autem non manet percipi non potest".

110 *De Natura et Origine Animae,* iv. 21. 35: "corpora... id est quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis locorum occupant spatia".

por decirlo así, de contraseña para el reconocimiento. Este proceso hace visible a los ojos carnales el mundo de los trazos que se mueven.[111]

Dicho análisis indica que la aprehensión de los cuerpos no es proceso meramente pasivo, sino que envuelve un esfuerzo de atención de parte de quien percibe, que cabe llamar *distentio animi*, tensión o "estirón de la mente".[112] La naturaleza de este esfuerzo puede ilustrarse por el hecho de que, aun al leer una frase, hay una suspensión de sentido hasta el cierre del período.

Puede así inferirse que no hay cuerpo absoluto, pero que lo que llamamos "tamaño" es relativo a nosotros mismos, observadores suyos: "el propio mundo es grande, no absolutamente, sino sólo parangonado a nuestra pequeñez, como la de uno de tantos animales como lo llenan".[113] Lo mismo cabe decir de lo que llamamos tiempo, cuyos intervalos, por ejemplo, en el caso de la música, difieren para cada animal dotado de oído.[114] En otras palabras, si todas las partes del universo se volvieren proporcionalmente menores o proporcionalmente mayores en el mismo momento, no aparecería a nuestros ojos apreciable diferencia: "nihil in spatiis locorum et temporum per se ipsum magnum est sed ad aliquid breve, et nihil rursus in his per se ipsum breve est sed ad aliquid maius".

Con esta aserción de la general relatividad del tamaño, Agustín aborda a conclusiones de interés considerable. En primer lugar, sugiere que el tiempo, aparte de los movimientos corporales, es inimaginable;[115] en segundo, que cualquier intento de identificar el tiempo con la moción de cuerpos particulares es enteramente arbitrario. "Oí una vez decir a un docto", manifiesta Agustín "que las mociones de sol, luna y estrellas son propiamente tiempos, pero no estuve de acuerdo con él. ¿Por qué no serían mejor tiempos los movimientos de todos los cuerpos?" [116] Sigue su conclusión "es en tí, mente mía, donde compaso los tiempos. . . Mido la impresión *(affectionem)* que las cosas a su paso marcan en tí, y que, pasadas ellas, permanece; esto que queda todavía presente es lo que mido,

[111] *De Civ. Dei,* viii, 6: "ordinatus motus et elementa disposita a caelo usque ad terram et quaecunque corpora in eis sunt"; xi. 4: "mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie"; *De Trin.* iii. 2. 7: "ordo naturalis in conversione et mutabilitate corporum".

[112] *Conf.* xi. xxvi. 33.

[113] *De Vera Relig.* 43. 80: "mundus ipse magnus non pro sua quantitate sed pro brevitate nostra".

[114] *De Musica,* vi. 7.

[115] *De Civ. Dei,* xii. 16: "ubi nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt"; *De Gen. ad Litt.* v. 5: "motus si nullus esset nec spiritalis vel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino".

[116] *Conf.* xi. xxiii. 29.

no las cosas que pasan por ahí para causar tal impresión".[117] De ello cabe sacar la inferencia de que todos y cada uno tienen su propio "tiempo", pasado, presente y futuro; y éstos no son los mismos para ningún otro hombre. "Tres tiempos hay: un presente de cosas pasadas, un presente de cosas presentes, un presente de cosas venideras... Esos tres existen, en cierto sentido, en el alma, mas no de otra suerte los veo: el presente de cosas pasadas es memoria; el presente de cosas presentes, vista; el presente de cosas venideras, expectación".[118] Así lo que laxamente llamamos "largo futuro" es, de hecho, "una larga expectación de lo futuro"; un largo pasado, "una larga memoria de él".[119]

Pero si así Agustín parece sacudir el firmamento sobre nuestras cabezas, ello no es con propósito de respaldar en lo más mínimo la duda filosófica. Lo que quiere establecer es sencillamente esto: el tiempo no es un *principium.* Por lo tanto, reconocernos criaturas en el tiempo es reconocernos como en relación con las demás criaturas. Esas relaciones constituyen nuestra "naturaleza". Nuestros "cuerpos" son así, en el sentido latino de la palabra, nuestras "naturalezas". Siendo éste el caso, resultará superfluo invocar un "principio de individuación" desde el exterior; ya que esas naturalezas son lo que son en virtud de un principio interior, la ley de su propio ser; en lenguaje de religión son "hechas" o "creadas", no "engendradas" o "derivadas". Considerándolo así, podemos vernos a nosotros mismos como poseyendo la *inseparabilis distinctio* y *distincta coniunctio* de una casi trinidad: ser, naturaleza y conciencia. La naturaleza no debe ser confundida con la esencia de nuestro ser, ya que los parentescos en cuestión carecen de sentido: salvo, como decimos, para nosotros. Por otra parte, la esencia no tiene significado aparte de la naturaleza en la cual y a través de la cual halla expresión: hasta donde se revele, se revela sólo en su actividad. Finalmente, al paso que ni "esencia" ni "naturaleza" deben ser identificadas con el conocimiento de ellas, también es cierto que, salvo en relación con él se convierten en hueras abstracciones. Por lo tanto, es igualmente absurdo concebirnos "subjetivamente" como seres (entidades) aparte de los cuerpos (nuestra parentela), como concebirnos "objetivamente" como cuerpos aparte del ser. Pedir una u otra cosa es pedir lo imposible. A lo que debemos añadir que la realidad, ya de la esencia o de la naturaleza, en modo alguno requiere vindicación. Y en cuanto a la pregunta: ¿Qué ocurriría si cada cual fuese distinto de lo que es?, podemos dejarla de lado como puramente gratuita, ya que ningún hombre por

[117] xxvii. 36. [118] xx. 26.

[119] xxviii. 37: para la aplicación de esta teoría del tiempo vése el siguiente cap. XII.

su pensamiento ni de otro modo alguno añade un codo a su estatura, ni es máquina con partes reemplazables. En otras palabras, somos lo que somos por la ley interior de nuestro ser. Como tales, nos hallamos dotados de los poderes de percepción y discriminación según los necesitamos para gobernar nuestra vida. Esos poderes se desarrollan con el hábito *(consuetudo)* y requieren constante ejercicio, sin el cual les amaga la atrofia.[120] Ésta es verdad de fundamental importancia, pues de ella depende nuestro lugar bajo el sol.

En estas consideraciones halla Agustín la "ley" que gobierna el pensamiento y la actividad del hombre. Para éste, el recibimiento de dicha ley significa darse cuenta de que le es imposible, por cualquier esfuerzo de conocimiento o imaginación, hurtarse a las limitaciones de su naturaleza y ver las cosas como "realmente" son, *sub specie aeternitatis.* Ello es abandonar la aspiración a la omnisciencia, reconociendo que las propios poderes de aprehensión están determinados por las condiciones de su existencia en el tiempo y el espacio y, como tal, irrevocablemente sujetos a lo que Agustín llama la *vicissitudo spatiorum temporalium.*[121] Siendo así, el problema consiste en "dar uno mismo las horas" y en este hecho se encuentra para el hombre la verdadera significación del tiempo. Desde este punto de mira, salta a la vista que el tiempo no es sino ocioso.[122] Pero cuando se dice que el tiempo obra maravillas, lo que realmente se da a entender es que los hombres las obran en el tiempo. En efecto, mediante su conciencia del movimiento espacio-temporal pueden llegar a verse *a)* directa y efectivamente, reyes de la creación, y *b)* indirecta y potencialmente, herederos de la inmortalidad.

En este plan, la naturaleza se revela jerarquía de existencias concretas o seres, todos y cada uno de los cuales se mueven según su principio particular. Para el hombre, en su condición de espectador, el principio está celado: lo que percibe es sólo el movimiento.[123] Cierto que decimos que la piedra cae "por la fuerza de la gravedad", pero eso no es más que un mito científico. Además, la razón fundamental *(ratio)* de tal moción no es en modo alguna externa o impuesta a tales seres, sino, según lo expresa Agustín, "intrínseca" en ellos.[124] Podrá, pues,

[120] *De Musica,* vi. 7; *De Gen. ad Litt.* v. 12.

[121] *De Civ. Dei,* xi. 5 y 6, esp.: "quod enim fit in tempore et post aliquod fit et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est".

[122] *Conf.* iv. viii. 13: "non vacant tempora nec otiose volvuntur; per sensus nostros faciunt in animo mira opera.

[123] *De Gen. ad Litt.* v. 20: "movet (Deus) occulta potentia universam creaturam".

[124] vii. 16.

decirse que "el árbol se encierra en la semilla; pero el principio de su ser es que la semilla no produzca semilla sin la intervención del árbol".[125]

Por ello el proceso de la naturaleza en su conjunto puede ser descrito como sigue:[126]

> El proceso cabal de la naturaleza, al que nos hallamos acomodados, envuelve ciertas leyes naturales que le son propias, según las cuales el ánimo de vida, que es una criatura,[127] da expresión a sus definidos impulsos, en cierto modo determinados, de suerte que no pueden ser transgredidos ni siquiera por una voluntad dañada. Y los elementos de este mundo corporal tienen su específico poder y cualidad cada uno de ellos, determinando lo que podrán o no hacer, y lo que podrá o no llegar a ser cada cual. Todo lo que viene a existir, cada ser en su estación, deriva de aquellos principios originarios su origen y proceso, y de ellos depende el fin y extinción de cada diversa especie. Así acaece que los granos de trigo no rindan habas ni las habas granos de trigo, ni los animales, hombres, ni, los hombres, animales.

Lo que Agustín se propone aquí afirmar es que las hormigas, como tales, no producen elefantes; que la naturaleza, según la vemos, se ofrece como un movimiento ordenado. Este movimiento es decidido por una ley que obra directamente para "crear" y "mantener" las naturalezas de que aquélla consta, y que son lo que son gracias a su actividad incesante: *omnia ordine complectitur; temeraria nequaquam natura.*

Afirmar la operación de tal ley, era dejar de mano ciertos problemas característicos de los griegos. Era, por ejemplo, darse cuenta de que el "azar", "contingencia" o "accidente", lejos de ser principio ora de "creación" ora de "limitación", resulta ilusión pura del idealismo clásico, no otra cosa, en realidad, que la apoteosis de lo ininteligible. Al mismo tiempo, era reconocer la imposibilidad de establecer ningún vínculo necesario entre el movimiento de los cuerpos y el principio motor, ya que este principio era sólo conocido en su manifestación de mociones corpóreas y a través de ella: *invisibiliter visibilia operatur.* Finalmente, dado que el funcionamiento de ese principio era inmediato y directo, "intrínseco" a las naturalezas en que operaba, era imposible que surgiera antinomia alguna entre el Creador y la Creación. Así, la idea de un demiurgo, o principio de enlace, produciendo la multiplicidad como el ilusionista saca conejos de un sombrero, fué puesta de manifiesto como suposición gratuita del entendimiento científico. En el lenguaje

125 v. 23. 126 ix. 17.

127 No, como supusieron los platónicos, un "tercer Creador" independiente de los seres que mueve.

de la religión, la voluntad de Dios era necesidad de las cosas: *Dei voluntas rerum necessitas.*[128]

Por lo tanto, en el espectáculo de la naturaleza en desenvolvimiento, Agustín encuentra seguridad para reconocer la universal soberanía y providencia de Dios. Pero al hacerlo, bien ve que ha salido de la zona en que la ciencia pueda decir su palabra, ya que la ciencia ve la obra pero no el obrero. Así, todo intento de describir la *operatio Dei* obliga al uso de símbolos que, hablando estrictamente, son metafóricos. Plena conciencia de este carácter tiene Agustín al usarlos.[129] Además, procura evitar falsas interpretaciones como la que supone pensar que sea la naturaleza "manto vivo de Dios", lo que suena a panteísmo platónico. Al esforzarse en sugerir la idea cristiana de esta relación, el primer punto que cuida de recalcar es el de dependencia. Y lo hace valiéndose de la idea de soberanía. Pero la de que allí se trata difiere en dos respectos esenciales de la del César: *1)* no es física (visible y palpable), *2)* no se basa en ningún celoso monopolio del poder material.[130]

En segundo lugar, y por modo verdaderamente romano, Agustín representa la soberanía divina como constitucional antes que arbitraria, imperio mejor que sultanía. Para ilustrarlo invoca las razones seminales de los estoicos y neoplatónicos (λόγοι σπερματικοί o *seminales rationes)* como medio adecuado de mostrar el proceso regular de la naturaleza. En esta ocasión, da con el problema del milagro, que trata de modo característico. Entre los paganos, el milagro o portento había sido interpretado como interrupción súbita y violenta de lo que era, por lo demás, orden estable; y la causaba la intervención de poderes sobrenaturales deseosos de mostrar su agrado o su enojo. Para Agustín, por su parte, el milagro, lejos de representar una violación de la naturaleza, era, sencillamente, lo que, hablando a lo humano, era en ella obscuro e incomprensible. "La naturaleza", dice, "es toda ella orden, toda ella milagro; pero el milagro es el orden, y mayor que ningún milagro por el hombre efectuado es el hombre mismo".[131]

Decir esto era negar la oposición que el clasicismo había establecido entre el hombre y la naturaleza, y, con ello, el ideal heroico, el

[128] *De Gen. ad Litt.* vi. 15. 26.

[129] Por ejemplo: *De Civ. Dei,* xii, 24: "manus Dei potentia Dei est..."

[130] *Ib.* cap. 26: "ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus, cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est". *Ib.,* vii. 30: "ipsis etiam inferis dominationem suam potestatemque non subtrahit... itaque administrat omnia quae creavit ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat".

[131] *Oe Civ. Dei,* x. 12; *De Gen. ad Litt.* ix. 17.

vencimiento de azar o necesidad por la virtud humana. Era ver la naturaleza como conjunto en que desde las formas inferiores hasta las más levantadas no había en manera alguna *saltus* o quebrada, ya que todas, sin salvedad, eran por igual dependientes del principio creador. Tales formas podían ser clasificadas, en escala ascendente, en inorgánicas, orgánicas y conscientes, siendo la respectiva base distintiva la mera existencia *(esse)* para la piedra, la vida *(vivere)* para el animal, la inteligencia *(intellegere)* para el hombre;[132] y, entre ellas, la inteligencia, como la más cabal y perfecta expresión de la vida orgánica, podía ser considerada como signo del desarrollo superior de la existencia terrestre. Desde este punto de vista, la aparición del hombre era la de un *animal rationale mortale*[133] o, más exactamente una *anima rationalis mortali atque terreno utens corpore;*[134] o, en otras palabras, una alma provista de cuerpo. Ello implicaba que existiría como individuo, nacido en cierto período de tiempo y espacio, y sometido a las condiciones generales de la vida orgánica, y especialmente a la mortalidad.[135] Significaba también que sus percepciones serían individuales y "privadas": "singulos nos habemus sensus; tuum sensum non nisi tuum et meum non nisi meum". Y lo dicho de sus sentidos era no menos cierto de sus mentes: "manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere". La mente, pues, no era centella de la esencia divina que gozara de una inmortalidad ajena a la vida del sentido. Pero, tal cual era, desempeñaba una parte vital en la economía humana, ya que, permitiendo al hombre la visión de su naturaleza y capacidades denegada a otras criaturas, anunciaba como ley para él un programa de actividad consciente y deliberada.

Pero para contemplar a esta luz la humanidad, era menester, como Agustín lo entendía, trascender la actitud puramente científica. Así, declara, "cuando un cuerpo vivo, bien sea de animal o de hombre, se nos presenta como objeto en movimiento, no hay vía abierta a nuestros ojos por la que podamos discernir su mente, ya que, en efecto, la mente es invisible para los tales. Con todo, nos damos cuenta *(sentimus)* de que en aquella masa *(illi moli)* hay algo parecido a lo presente en la nuestra, esto es, vida y alma."[136] Este reconocimiento del alma como único principio activador de la vida humana, no significa una apelación de la autoridad de Demócrito y Epicuro a la de Hipócrates, Aristóteles

[132] *De Lib. Arbit.* ii. 17. 46.

[133] *De Civ. Dei,* xvi. 8.

[134] *De Mor. Eccl.* i. 27. 52.

[135] Esto es, desde la "Caída", que es el punto inicial de la historia humana propiamente tal.

[136] *De Trin.* viii. 6. 9.

o Galeno, es decir, de la "ciencia" que podríamos llamar mecanicista a la vitalista. Al contrario, muestra el completo abandono del método científico ya que, de hecho, se funda en el reconocimiento de la tercera *hypostasis* de la Trinidad como principio de la moción cósmica.[137]

Desde esa atalaya, Agustín ve el proceso vital de los seres humanos en términos de un complejo de cuerpo y alma, en que el cuerpo llena los requerimientos de un órgano o instrumento de ésta, lo que aplica no menos a las elementales funciones vitales que a las más elevadas manifestaciones de la actividad consciente y deliberada. "Así pues, como él dice, "alma es aquello mediante lo cual vivifico mi carne" *(qua vivifico carnem meam)*; es la substancia misteriosa que "unifica el cuerpo, se resiste a la desintegración, regula el reparto de la nutrición y preside a la generación y crecimiento".[138] Tales procesos, como él lo reconoce, son subconscientes; pero al intentar describir los que caen dentro de los linderos de la conciencia, usa un lenguaje que indica que, para él, su carácter es precisamente análogo. Así, es el alma quien hace posible la percepción sensorial, "por quien sensibilizo mi carne" *(qua sensifico carnem meam)*. Podrá, pues, ser definida la sensación como "passio corporis per se ipsam non latens animam", "un estímulo de los órganos sensoriales suficientemente poderoso para registrarse en la conciencia".[139] Como tal, se traduce inmediatamente en emoción *(perturbatio animi)*, en cuya forma da lugar a movimiento de apetencia o de aversión, los llamados *sensuales animae motus*.[140] Tales movimientos pueden ser clasificados como de deseo, placer, temor y dolor; pero todos ellos se incluyen en la sola categoría del amor: "el amor", dice "con que amo mi propia existencia".

Resultan de este análisis dos puntos de fundamental importancia. El primero es que "las mociones del alma no son ajenas a nosotros".[141] Con todo el vigor de que dispone, insiste Agustín en la continuidad de la experiencia, y niega la existencia de todo hiato real entre la vida del sentimiento y la del pensamiento.[142] "Del alma y del cuerpo, que son partes del hombre, llegamos a la totalidad, que es el hombre: por lo tanto, la vida del alma no es una cosa y otra la del cuerpo, sino que ambas son una y la misma, esto es, la vida del hombre en tanto que hom-

[137] Aristóteles, sin duda, se acercó a ello en su doctrina del alma como "entelequia" del cuerpo. No obstante, considera νοῦς (la inteligencia superior) como distinta de la psique orgánica. [138] *De Quant. Animae*, xxxiii, 70. [139] xxx. 58.

[140] *De Trin.* xii. 12. 17. [141] *De Civ. Dei*, xiv. 19, 23 y 24.

[142] Véase *Retract.* i. iv. 2. por una importante enmienda de una afirmación descuidada de sus *Soliloquia*.

bre." [143] Esto es, que las raíces de nuestra naturaleza como seres humanos calan hondo en el mundo físico, pero no por ello son menos espirituales, ni las manifestaciones a que dan lugar vienen a ser diferentes sólo porque los psicólogos quieran darles nombres distintos; es, en verdad, de poco o ningún momento rebautizar los afectos básicos como "estados racionales".[144] En otras palabras, es precisamente igual *hormé* de origen divino lo que, en el plano inferior de la vida instintiva, mueve al animal a luchar por su mera existencia, y, en el más cimero, procura al santo el poder necesario para triunfar de los obstáculos que se opongan al logro de su felicidad, mediante el conocimiento y amor de Dios.

Sigue el segundo punto, como corolario al primero, y es éste: que el amor es a la mente lo que el peso a un cuerpo.[145]

El cuerpo, por su propia pesadumbre, se esfuerza en ir a su lugar. El arrastre del peso no es meramente hacia abajo, sino hacia el propio lugar. El fuego tiende hacia arriba, una piedra hacia abajo. Van instalados por su mismo peso, buscan sus lugares. El aceite derramado bajo el agua, sube por encima de ella; el agua derramada sobre el aceite se hunde debajo de él. Sus pesos les mueven a buscar los lugares correspondientes. Cuando están fuera del orden, se hallan inquietos; devueltos a él, descansan. Mi peso es mi amor; por lo tanto, llevado voy, dondequiera que me lleve.

Es así inevitable que sigamos la vía de acción que mejor nos pluguiere: "quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est". En este hecho radica la significación inconmensurable de los afectos humanos, ya sea para el bien, ya para el mal; son, por decirlo así, los pies del alma: *quasi pedes sunt.* Por lo tanto, si nuestros amores son perversos, nos encaminarán seguramente a la perdición; si buenos, con igual certidumbre nos salvarán de ella: "La carne es la montura en que hacemos el viaje a Jerusalén.[146]

De este análisis del movimiento u *hormé* se sigue que el destino a que la humanidad se halla sujeta es aquel a que se somete ella misma. "Todo ser viviente", dice Agustín, "no sólo el alma racional o humana, más aún las almas irracionales del ganado, las aves y los peces, se mueve por representaciones *(visis movetur).* Pero mientras que en los seres

143 *De Civ. Dei*, xiv. 4: "et ab anima namque et a carne, quae sunt partes hominis, potest totum significari quod est homo; adque ita non est aliud animalis homo, aliud carnalis, sed idem ipsum est utrumque, id est secundum hominem vivens homo".

144 *Ib.*, cap. 8; εὐπάθειαι de los estoicos.

145 *Conf.* xiii. ix. 10: "pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror". Véase *De Civ. Dei*, xi. 28; *Ep.* 157. ii. 9 etcétera.

146 Sermón (muy probablemente apócrifo) *De Cantico Novo*, 3: "caro nostra inmentum nostrum est: iter agimus in Ierusalem".

irracionales tales representaciones determinan al punto el movimiento a que cada criatura según su específica naturaleza es impelida, el alma racional es libre de asentir a esas representaciones o de retirar el asentimiento".[147] El curso del motivo en el alma racional podrá, pues, ser analizado como sigue:

1) *suggestio:* sugestión, derivada ya del pensamiento ya de la percepción sensorial (*sive per cogitationem sive per sensus corporis*).

2) *cupiditas:* deseo, el impulso natural que insta a la satisfacción del motivo sugerido.

3) *consensio rationis:* el asentimiento (o rechazo) de la razón, dictado por la consideración de fines y medios.

La libertad del alma racional es así parte de su racionalidad. "La piedra", manifiesta Agustín, "no tiene el poder de restringir su movimiento hacia abajo, pero la mente no es movida hasta que quiera serlo."[148] Por ello la voluntad puede ser definida como "irrestringido movimiento de la mente hacia la obtención de un objeto o la prevención de su pérdida".[149] En tal carácter, constituye un elemento nuevo en la dotación humana, cuya posesión distingue la actividad del hombre de la de otros animales y la convierte en conducta.

A esta concepción de la voluntad como determinación autónoma del yo total, se adhiere tenazmente Agustín en todas las etapas de su carrera:

> No hay cosa que sienta con tan íntima y sólida seguridad como que poseo un albedrío, y que por él soy movido a todas las formas de satisfacción. No hallo, en efecto, cosa que pueda llamar mía si la voluntad con la que quiero y rehuso no lo fuere.[150]
>
> La voluntad existe ciertamente en todos los hombres; es más, no somos todos sino voluntades. Porque ¿qué son deseo y placer sino voluntad de consentir en lo que nos apetece?, ¿y qué son temor y aflicción sino voluntad de disentir de lo que nos desplace? [151]
>
> No sabréis imaginar cosa alguna más en nuestro poder que ésta: cuando queremos obrar, obramos. Por lo tanto, ninguna cosa esta más en nuestro poder que nuestra voluntad.[152]

Esto es dejar muy atrás la afirmación de que "nuestras voluntades figuran entre las causas eficientes" y argüir que "el esfuerzo es eficaz". Significa barrer ésta y otras equivocaciones de la ciencia, a fin de procla-

[147] *De Sen. ad Litt,* ix. 14. 25. [148] *De Lib. Arbit,* iii. 1. 2.
[149] *De Duobus Animis,* x. 14. [150] *De Lib. Arbit.* iii. 1. 3 (alrededor del 389).
[151] *De Civ. Dei,* xiv. 6 (alrededor del 400 al 413).
[152] *Retract.,* i. 8. 3 (alrededor del 427).

mar la opinión revolucionaria de que el albedrío es la única causa eficiente de la actividad humana. Para Agustín era obvio que toda mengua de esa condición hubiese venido a perjudicar la unidad e integridad de la vida consciente. Así, pues, se opone honradamente a quienes, desde cualquier punto de vista, admitan una "causa de voluntad" independiente del sujeto que quiere. Conspicuos entre tales personas eran los maniqueos, quienes, al reconocer un "principio de mal", abiertamente admitían la existencia de esa causa "natural" o "esencial" de voluntad dañada.[153] Pero a Agustín no le preocupaba menos exponer el error de los platónicos, quienes, como él insistía en decir, tomaban como base la falsa antítesis del cuerpo y el alma.

El platonismo [escribe] consigue evitar el dualismo cósmico de los maniqueos mediante la atribución de todos los elementos de este mundo visible y tangible a Dios como arquitecto. Con todo, los platónicos suponen que las almas se hallan tan afectadas por sus articulaciones terrenas y miembros moribundos que a los tales atribuyen las dolencias del deseo, temor, alegría y dolor, las cuatro perturbaciones o pasiones en que se contiene todo el enviciamiento de la conducta humana.[154]

Pero afirmar que la voluntad no está cohibida, no quiere decir que se halle indeterminada. Es meramente insistir en que sus determinaciones se ven gobernadas, no por lo que Atanasio había llamado "cosas de fuera" (τὰ ἔξωθεν), sino por un interior principio de gobierno. Con ello descarta la ambigüedad que el naturalismo clásico le había dado a la palabra "causa". De consiguiente, las que el clasicismo llamaba causas "físicas", para Agustín son factores que pueden condicionar, pero en ningún sentido dictar, las determinaciones del albedrío. "Causas físicas o corporales", añade, "son negativas antes que positivas, y en ningún sentido cabrá comprenderlas entre las causas eficientes".[155] Para proceder como tales, necesitarán primero ser traducidas en términos de apetencia o aversión, y sólo cuando esto ocurriere servirán para mover la voluntad del hombre.[156] Por lo tanto, se patentiza que lo llamado "buena voluntad", poco más o menos, es un "buen amor" y viceversa.[157]

En este análisis podemos percibir un nuevo modo de acometer el problema clásico del pecado y el error, lo propio que el de la inconti-

[153] *De Civ. Dei*, xii. 9. [154] xiv. 5.

[155] *De Civ. Dei*, v. 9: "...quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates".

[156] *Ib.* xiv. 6: "et omnino pro varietate rerum quae adpetuntur atque fugiuntur, sicut adlicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur vel vertitur". [157] *Ib.*, cap. 7.

nencia;[158] cuyo origen atribuye Agustín a una voluntad dañada que arraigó en amor de igual calidad. Esta voluntad dañada define como "voluntad de poder", que se produce cuando, como él dice, "el alma, gustando de su propio poder, recae, del deseo de un bien común y universal, en el individual y privado".[159] Como tal, da lugar a fenómenos como la pasión de explorar los secretos de la naturaleza (la *curiositas* faustiana) o la sed de dominación sobre el prójimo (*tumidus fastus*) o, sencillamente, el turbio remolino del placer sensual (*caenosus gurges carnalis voluptatis*); pero, sean las que sean sus particulares manifestaciones, supone la subordinación de los bienes espirituales a los materiales, esto es, a alguna forma de lo que él llama *cupiditas mundi*.[160] Podrá, pues, hacérsela remontar, en primer término al orgullo (*superbia*), el deseo "de probar uno su poder" y así "convertirse en semejante a los dioses"; por otra parte al empeño de un ideal de personal suficiencia, en cabal desconsideración del hecho de que la naturaleza humana no recibió la aptitud de conseguir su felicidad como no reconociere su dependencia hacia el principio de su vida y ser.[161]

Intelectualmente, esta voluntad dañada halla expresión en el intento de "hacerse uno su propia verdad", esto es, de justificar su conducta por medio de conceptos racionales, a los que se manifiesta ciega y obstinada adherencia por la misma razón de no poder ellos resistir la luz del día. Tales conceptos racionales son el involuntario tributo que el vicio paga a la virtud. Son perniciosos porque normalmente incluyen un elemento de verdad, ya que falsedad absoluta es absoluta necedad e incapaz de engañar como no sea a incautos sin remedio. Desde este punto de vista, el orgullo es el pecado del diablo, y el propio diablo su primer ideólogo en campaña.

De ello concluye Agustín que el pecado es originariamente debido a una corrupción no del cuerpo, sino del alma.[162] Como tal, empieza con una decisión errónea de la voluntad, y se desarrolla como resultado de las satisfacciones físicas de aquélla derivados, hasta que finalmente

[158] La ἁμαρτία se muestra en la tragedia junto con la clásica ἀκρασία. Arist., *E. N.* vii. 1-4. [159] *De Trin.* xii. 9. 14. [160] *Ib.* xi. 3 .6.; *De Patientia,* 14.

[161] *De Trin.* xii. 11. 16; *De Gen. contra Manich.* ii. 21 y 22. Ésta, la doctrina del pecado "original", puede ser considerada como el enigma del agustinianismo, y del cristianismo evidentemente. Iba dirigida, en primer lugar, contra la máxima del naturalismo clásico, *lex est perire.* Como en oposición a ello, afirmaban los cristianos que el alma del hombre, aunque naturalmente inmortal, estaba sujeta a la muerte por razón del pecado (*De Civ. Dei,* xiii, 2: "anima humana veraciter immortalis". Por la muerte entendían la muerte física, la "separación del alma y el cuerpo". *Ib.,* 3: "re vera mors, qua separantur anima et corpus"). Sobre esta paradoja descansaba la entera teología cristiana. [162] *De Civ. Dei,* xiv. 2 y 3.

lo confirma el vínculo del hábito.[163] Sus consecuencias son de esta suerte insidiosas, de grande alcance y cumulativas, y su némesis final consiste en la frustración o la derrota de sí mismo mediante la pérdida de la genuina libertad y poder. La atrofia de la capacidad nativa se manifiesta en progresiva debilidad o flojedad tanto de la mente como del carácter *(infirmitas, imbecillitas)*. Y halla expresión en *a)* la ignorancia o ceguera *(ignorantia, caecitas)*, el error que permite a la sombra de sí mismo intervenir la propia visión, y *b)* la *difficultas* o *necessitas*, creciente incapacidad de resistir las seducciones del sentido. Por lo tanto, dice Agustín, "el hombre que, conociendo lo recto, deja de practicarlo, pierde el poder de saber lo que es recto; y el hombre que, teniendo el poder de hacer lo recto, se resiste a ello, pierde el poder de hacer lo que quiera".[164] Así, estrictamente hablando, la definición de voluntad como "irrestringido movimiento de la mente" se aplica sólo a la voluntad de Adán antes de la caída, esto es, antes de que transgrediera deliberadamente la orden divina.[165] En cuanto a la voluntad del hombre natural, no cabe propiamente llamarla libre, ya que sus determinaciones se hallan de continuo viciadas por su negativa a reconocer que depende del principio creador y motor. Podrá, pues, llamársele esclavo del pecado, esto es, de las propias aberraciones de su mente y corazón.

Es factible hallar remedio a tal estado, pero no al cobijo de ilusiones ni dándoles patadas a los pinchos. Ello dependerá, en primer lugar, de un esmerado diagnóstico del caso, con inclusión del reconocimiento por el hombre de no existir causa "esencial" de sus menguas, de que sólo por su orgullo y terquedad fué desechado del edén.[166] Aprehender esta verdad es darse cuenta de que "no hubiera podido haber error en religión si el espíritu humano no hubiese tomado por dios ya el alma (la platónica alma del mundo) ya el cuerpo (la materia, según los físicos) ya fantasías de su propia invención *(phantasmata sua)*, bien solas, bien en conjunción".[167] Así, observa Agustín, la palabra *anima* es empleada en las Escrituras para denotar exclusivamente "aquello por lo que los animales mortales, incluso el hombre, viven, en tanto que mortales permanezcan".[168] Eso basta en cuanto a la idea de un "alma del mundo", sustentada por los estoicos y otros pensadores.[169] Por otra parte, descarta como igualmente falaz la suposición de que la naturaleza se componga

[163] *De Patient.* 14; *De Lib. Arbit.* iii. 19. 53.
[164] *Loe. cit.; De Vera Relig.* 20; *Retract.* i. 15. 3. [165] *Retract.* i. 15. 5.
[166] *De Vera Relig.* 36, 66: "falsitas non ex rebus sed ex peccatis"; *Retract.* i. 15. 4: "cupiditas non alienae naturae additamentum sed nostrae vitium".
[167] *De Vera Relig.* 10. [168] *Retract.* i. 15. [169] P. e. Virgilio, *Geor.* iv. 221-2.

exclusivamente del "cuerpo" y de "imágenes derivadas del cuerpo".[170] Pero, aún en mayor grado, la posibilidad y esperanza de redención se basan en el convencimiento de que, supuesto que el hombre, en el fondo de su corazón, nada anhela tanto como la felicidad verdadera, no se contentará indefinidamente con remedos espúreos, antes querrá, en definitiva, disponerse a aceptar las únicas condiciones por las cuales su deseo podrá verse colmado.

El trinitarianismo indica así une nueva y efectiva técnica de salvación. Tal salvación consiste, en primer lugar, en emanciparse de la *ignorantia* y *caecitas*, ignorancia y ceguera resultantes de haber comprendido mal las posibilidades del instrumento de aprehensión, y del consiguiente mal empleo de éste. Experimentar esa emancipación es darse cuenta de que, tanto en la "forma" cuanto en la "materia", la humanidad no adora sino rarificadas abstracciones de su propia imaginación. *A fortiori*, es reconocer que su problema no lo es de trascendencia ni de submersión; no se le exige identificarse con el Uno abstracto, impersonal y, por ende, nada más que supuesto, ni tampoco anegarse en un mundo concebido como puramente cuantitativo, –sino tan sólo que abra los ojos a la existencia y actividad del *logos* en su propio pecho. Ello equivale a eliminar los errores característicos de la ideología científica, errores de materialización y de fetichismo verbal que fluyen al acoger una visión torcida o parcial de la realidad. Pero, por difícil que sea librar la mente de las tenaces obsesiones de la ciencia, ello aún no es bastante. Porque, como hemos visto, esos errores se han ido enraizando en el afán de independencia y sesgo de presunción. Lo que es decir que las condiciones de la sabiduría son, mirándolo bien, no tanto intelectuales cuanto morales. Para conseguir ésta, pues, lo que se requiere es una radical reorientación de los afectos, de forma que el amor de sí mismo *(amor sui)* se subordine al amor de Dios *(amor Dei)*. Ésta es la "regeneración", única apta para vencer finalmente la "dificultad".

Mas, para el propósito de dicha regeneración, es menester lo que Agustín llama don de la divina gracia. Y convendrá que ésta sea afirmada en los términos más inequívocos y comprensivos, como esencial, a un tiempo, a la posibilidad y a la voluntad de salvación.[171] Porque, como él nota sagazmente, querer detener bruscamente, con una masa de prohibiciones, el deseo de pecar, no es destruirlo, sino intensificarlo; al paso que, para que triunfe la verdadera justicia, es necesario que de él se

170 *De Mor. Eccl.* i. 21. 38.

171 *De Grat. Christi, etc.*

apodere una pasión que lo señoree y consuma.[172] Pero, por otra parte, ¿cuál es la real condición del corazón humano? "De por sí, falto de luz, de por sí, falto de fuerza. Todo lo bello, virtud y sabiduría, reside en el corazón. Pero éste no es sabio, de suyo, ni cabal; ni aquella luz ni aquella fuerza son suyas".[173]

La doctrina del pecado y la gracia, revela, en su forma más aguda, la sima entre clasicismo y cristianismo. Sazonado juicio de Aristóteles fué el de que "virtud y vicio están igualmente en nuestro poder".

> Porque donde está en nuestro poder [dice] el obrar, también lo estará el abstenernos de ello, y donde está en nuestro poder abstenernos de obrar, también estará en nuestro poder el que emprendamos lo contrario... Pero si está en poder nuestro hacer, e igualmente no hacer, lo noble y lo oprobioso, y si obrar así es, como hemos dicho, ser bueno o ser malo, se sigue que está en nuestra mano ser virtuosos o viciosos.[174]

Para Agustín, sin embargo, la más rematada locura, entre las muchas locuras de la filosofía, era la de suponer que la humanidad, por razón de alguna aptitud inherente, fuese capaz de descubrir un bien aparte del que le era intrínseco como ser creado, y mucho menos de engendrar en sí mismo el impulso para su realización. Así pues, para él, el ideal clásico de perfectibilidad por conocimiento o instrucción era enteramente ilusorio; y, para las aberraciones de la humanidad no veía remedio en la educación, ya se la concibiese como disciplina intelectual o acostumbramiento moral, o ambos, *como quedara aparte* la admisión de la verdad creadora a cuya única luz cabía entender adecuadamente esos procesos. Fué, en efecto, acerca de esta misma cuestión que le tocó debatir con Pelagio.

La intención de Pelagio era evidentemente la de combatir en los cristianos tendencias a una actitud meramente pasiva; a este fin insistió en la necesidad de un arrojado esfuerzo individual para la salvación. Pero, al defender la doctrina de la responsabilidad personal, explicó su posición de modo que parecía descubrir lo que a Agustín parecieron graves erróneos conceptos sobre el carácter y operación del principio creador, y, juntamente, sobre la naturaleza humana que deseaba salvar. Para Pelagio, la necesidad del pecado (*necessitas peccandi*) era efecto de no haber sabido ver la luz; el error era así imputado a la trabadura del hábito (*consuetudo, usus*). Por otra parte, la revelación de Cristo era esencialmente una revelación de "doctrina". Su sentido era, pues, el de

172 *De Civ. Dei*, xiii. 5.

173 *Enarr. in Psalm.* lviii. 18.

174 *E.N.* iii. 5. 2.

un don de conocimiento *(donum scientiae)* antes que un don de amor *(donum caritatis)*. Lo que, por tanto, procuraba era la posibilidad, antes que la voluntad, de salvación; mientras que la perfectibilidad, en el sentido de conseguir el bien, era asunto del hombre "según sus méritos".[175] En este sentido, la humanidad continuaba siendo el arquitecto de sus propios destinos.

Presentar su opinión de este modo, era advertir que lo obrado por Pelagio, era proclamar una vez más un idealismo del tipo clásico.[176] Al hacerlo, había divorciado la "mente" del "interés" y "afecto", socavando así la doctrina agustiniana de la voluntad y subvertiendo los propios cimientos de la personalidad dinámica. Al mismo tiempo introducía de nuevo un dualismo entre criatura y Creador, atribuyendo a Dios la obra de iluminación, mientras reservaba al hombre la tarea de iniciar el movimiento. Con vívida apreciación de estos hechos, emprendió Agustín darle su respuesta.

Ésta servirá como compendio de cuanto hay de distintivo y peculiar en lo que llamamos agustinianismo.

> Porque nosotros [declara Agustín en oposición a Pelagio] afirmamos que la voluntad humana se ve hasta tal punto auxiliada por la ayuda divina en el cumplimiento de la justicia, que sobre el hecho y allende el hecho de que haya sido creado el hombre con el poder de la voluntaria determinación de sí mismo, sobre la enseñanza y allende la enseñanza de la que deriva preceptos sobre la forma de vida que debiera llevar, recibe además el Espíritu Santo, por el que se engendra *(fiat)* en su mente el amor y deleite de aquel bien sumo, inmutable, que es Dios, aun en el tiempo en que se mueve por la fe y no por visión. Y ello a fin de que, siéndole concedido este ser como pura dádiva *(munus gratuitum)*, acierte a inflamarle el deseo de allegarse, bajo tal claror verdadero, a aquella participación.[177]

En otras palabras, la humanidad no crea sus propios "valores" por la experiencia. Al contrario, deriva del Creador no solo sus derechos de verdad, belleza y bondad, sino también su aptitud para transformarlos en hecho viviente. En este sentido, la *bona voluntas*, la "buena voluntad" es por él declarada la mayor merced hecha al hombre, y la gracia

[175] *Retract.* i. 9. 3: *secundum merita;* véase la *Epist.* 186. xi. 37: "sibi beatam virtute propriae voluntatis efficere".

[176] Para los puntos salientes del pelagianismo, véase a Duchesne, ob. cit., iii. p. 211.

[177] *De Spiritu et Littera,* v. Véase *De Gen. ad Litt.* v. 20. Así censura a los pelagianos "qui arbitrantur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, deum ipsum nihil operari; contra quos profertur illa sententia Domini: *Pater meus usque modo operatur,* etc.".

es "precedente", y procura energía a la voluntad que fuere buena.[178] Por convencimiento de esta verdad, Agustín denuncia como pagana la frase: "Dios ayuda a quienes se ayuden". Y añade: "Lo cierto es que también ayuda a quienes no se ayudan, para que puedan ellos ayudarse".[179]

Trasladada a términos de psicología, la doctrina de la gracia se resuelve en la doctrina de que "el amor es mi peso" y de que el mayor amor es finalmente irresistible. Como tal, la operación del Espíritu muestra ser no magia, sino, en el más hondo y verdadero sentido de la palabra, "ley natural".[180] Por ello puede ser llamada *ardor caritatis* o *ignis voluntatis,* "fuego de amor", "llama de voluntad". Su eficacia como medio de salvación depende del supuesto de que la imagen de Dios, esto es, del principio creador y motor, no haya sido totalmente borrada del corazón aun del incrédulo.[181] Siendo ello así, cabe entender el proceso de salvación como uno de encumbramiento por el que el propio amor humano descubre un nuevo centro de fijación; la concupiscencia, que es amor de sí mismo, se transforma de esta suerte en dilección, que es el amor de Dios.[182] Desde este punto de mira, Agustín arguye que, lejos de existir incoherencia alguna entre las nociones de libre albedrío y gracia, la perfección de la gracia es la perfección de la libertad.[183] Al mismo tiempo, destaca que las dificultades de entendimiento han de ser atribuídas a humos de ebriedad ideológico-científica todavía no disipados, en que la "gracia" se confunde con el "hado", como si la *operatio Dei* fuese meramente externa y mecánica, y los hombres fuesen títeres.[184]

Por este análisis podemos percibir el sentido de la "justificación por la fe", esto es, la aceptación del cristianismo trinitario como condición para el descuaje de menguas intelectuales y morales, y también para el logro de los valores positivos a que aspira la humanidad.[185] Negativamente, da relieve y valor al ascetismo, sin el cual la misma castidad no pareciera cosa mejor que el orgullo espiritual de las doncellonas.[186] Positivamente, sirve para triunfar de la flaqueza y procurar una liberación de energía creadora *(l'élan vers le bien)* mediante la revelación de una meta a la vez inteligible y, en el más alto grado, preciadísima.

Esta meta es la integración de la personalidad. La aproximación

[178] *Retract.* i. 9 y 10. [179] i. 13. 4 y 5.

[180] *Ib.* ii. 42; comentario sobre *De Natura et Gratia:* "gratia non contra naturam, sed per quam natura liberatur et regitur". [181] *De Spiritu et Litt.* xxviii.

[182] *De Nat. et Grat.* lvii *ss.;* véase *De Fide et Operibus.*

[183] *De Spir. et Litt.* xxx. [184] *Contra Duas Epist. Pelag.* ii. 9 y 12.

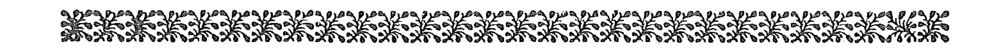
[185] Nótese que esta doctrina contradice enteramente la del clasicismo, esto es, la de la perfectibilidad por la "virtud" *(De Civ. Dei,* xix. 25). [186] *De Sanct. Virg.* 33.

a ella significa, en primer lugar, emanciparse de conclusiones erróneas y confusas, como lo son inevitablemente las que resultan de admitir un punto de partida vicioso. Prácticamente arrasa los pétreos muros ideológicos, los cuales, por todo el tiempo que se mantuvieren en pie, habrán de constituir insuperable obstáculo a la verdad. Al mismo tiempo, ofrece una nueva visión de las posibilidades de la ciencia, exentas del error que produce una hinchazón que no es de extrañar que se confunda con el crecimiento.[187] Esto es, permite –pero en nuevo sentido, denso de significación–, los ideales clásicos de libertad y desprendimiento.[188] En segundo lugar, suministra la técnica necesaria para expulsar a los demonios, esto es, la destrucción de congénitos y habituales complejos que sólo sirven para inhibir la actividad constructiva.[189] Con ello anuncia el logro del ideal clásico de la paz, no a través de la mortificación, sino *de la regeneración de la carne.* Y, *finalmente, en* la *obtención de* la libertad y paz descubre el sentido de la felicidad verdadera, el bien soberano, al menos hasta donde esta pueda ser alcanzado en la condición mortal. Eso consigue al revelar un panorama de la personalidad no truncado en punto alguno y en el que, al fin, la embarazosa obsesión de sí mismo ha dejado de ser la plaga de la existencia.

187 *Scientia inflat,* la metáfora es de Agustín, *De Trin.* xii. 11. 16.

188 *De Lib. Arbit.* ii. 13. 37; *De Civ. Dei,* xxii. 30; *Retract.* i. 2., especialmente a partir de la alucinación sobre la dependencia de la *Fortuna.*

189 *De Civ. Dei,* xiii. 20; xiv. 15 y 16 *(libido).*



XII

NECESIDAD DIVINA E HISTORIA HUMANA

El descubrimiento de la personalidad, fué, al mismo tiempo, descubrimiento de la historia. Porque, al consentir significación a la experiencia individual, se la consintió también a la de la raza, procurando así una pista hacia el sentido y dirección del proceso histórico. Para los cristianos, empero, la pista se hallaba, no en ficción alguna de la humana razón, sino en la revelación de Cristo, aceptada como plena y final revelación de la obra del Espíritu y, por tanto, como verdadero *logos*, o razón del ser y del movimiento en el universo. El cristianismo trinitario tendía, pues, a una interpretación de la historia pura y sencillamente en términos de la voluntad de Dios. Tal interpretación, ya prevista en el *De Incarnatione* de Atanasio, se vió cumplida en el *De Civitate Dei* de Agustín.

Decir esto no es dar a entender que Atanasio y Agustín, entre los dos, "crearan" la filosofía de la historia. En ésta, como en otras ramas de la actividad especulativa, su contribución fué tan sólo la de ofrecer, en términos de los principios cristianos, una solución a problemas desde largo tiempo contemplados por el pensamiento de la antigüedad clásica. Pero la diferencia entre cristianismo y clasicismo en parte alguna fué más destacada y poderosamente desenvuelta que en lo tocante a la historia: en muy real sentido marcó ella la encrucijada de su división. Será, pues, instructivo examinar la naturaleza y alegados derechos de la historiografía cristiana en relación con los de su rival de Grecia y Roma. Para este propósito, debemos empezar por Herodoto.

Herodoto merece ser llamado el "padre de la historia", no sólo por más antiguo de las autoridades supervivientes, sino también por su intrínseca importancia. Ésta puede ser atribuída en algún grado al interés de su tema: la crisis del helenismo provocada por el levantamiento y expansión del Imperio Persa, la cual culmina en la derrota de éste a manos de los libres Estados griegos. En definitiva, sin embargo, dicha importancia depende del espíritu con que Herodoto entra en su labor.

De ese espíritu el mismo autor da testimonio en sus primeras líneas: "Este es el relato de una investigación (ἱστορία) emprendida por Herodoto de Halicarnaso, ahora dada a luz para que no borre las hazañas de los hombres el transcurso del tiempo, para que los hechos grandes y portentosos llevados a cabo tanto por los griegos como por los bárbaros no se desvanezcan sin ser celebrados; y, finalmente, para descubrir por qué razón lucharon unos contra otros."

En esta declaración, la palabra *historia* es profundamente significativa. Ya empleada por Heráclito con referencia a Pitágoras al querer denotar la práctica de la averiguación filosófica,[2] su uso en esta ocasión por Herodoto es digno de nota especial; señala, en efecto lo que justamente ha sido calificado de una revolución literaria.[3] Al adoptarla para indicar la naturaleza de su obra, Herodoto se disocia de la tradición de la logografía en general, y, particular de la de Hecateo.[4] Al propio tiempo se identifica con el contemporáneo esfuerzo de investigación, en un sentido que corresponde tanto a la etimología del término cuanto a la connotación que llevaría para Platón, Aristóteles y Teofrasto.[5] El *logos* de Herodoto profesa de esta suerte ser no el de la poesía, sino el de la filosofía. En su aplicación a los problemas surgidos de la gran guerra de los persas, rebasa en su estudio el nivel del mero relato o crónica, y justifica el epíteto dado al autor del "más filosófico" de los historiadores clásicos.

Específicamente, el propósito de Herodoto era, como él mismo lo declara, triple: abarcaba el estudio *a)* de los hechos τὰ γενόμενα), *b)* de los valores (ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστά), y *c)* de la causación (ἡ αἰτίη). De esta suerte concebido, el plan ofrece campo a la mayor extensión y variedad de interés. Permite que se discutan cuestiones como la forma, tamaño y límites del *orbis terrarum*, los fenómenos físicos de carácter único o desusado, la distribución de la flora y fauna en la superficie de la tierra. Suscita problemas de antropología, etnología, sociología, política, de costumbres y creencias primitivas o localizadas; de la genealogía, migraciones y asiento de las razas; de formas de economía distintiva en

[1] Hdt. i. 1.
[2] Diels, ob. cit., *Heracl.*, fr. 129.
[3] Croixet, *Histoire de la Littérature Grecque*, ii. 613.
[4] Hdt. ii. 45 (sobre Heracles): λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνες· εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὅδε ὁ μῦθός ἐστι τὸν περί τοῦ Ἡρακλέος λέγουσι... Hecateo había empezado su libro *El Circuito de la Tierra* con las palabras Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται, "Hecateo de Mileto va a contaros este cuento". (Hasta aquí el autor de la obra. La palabra española cuento se usa aquí en su primera acepción de cosa que se cuenta, narración, relato. *N. del T.)*
[5] Véase a Liddell y Scott, *sub voc.*

pueblos que vivían bajo condiciones radicalmente diferentes en muy separados lugares del mundo habitable; del origen, carácter y objeto del gobierno. En una palabra, ofrece un vívido panorama de pensamiento y acción que ilustra por modo incomparable el vehemente afán inquisitivo de la época en que el autor está escribiendo. Pero aunque, en aquella corriente, sirva a la que ha sido llamada "gárrula, vagabunda curiosidad", Herodoto en modo alguno puede ser descartado como mero escritor de dimes y diretes, sólo interesado en reunir una masa de información miscelánea, pasatiempo para el lector en sus momentos de ocio. Al contrario, su objeto consiste en asentar los elementos de una cosmología, a cuya luz quepa esclarecer el choque entre Persia y la Hélade. Visto así, el material de tal suerte acumulado adquiere una calidad relevante que tal vez no se haya patentizado al pronto. Porque comprende un persuasivo patrón de vida que, ya considerado en su conjunto, ya en el más leve e insignificante de sus detalles, sirve igualmente como ilustración y apoyo de una específica teoría de la ley cósmica. La obra de Herodoto se encamina así directamente a un estudio de las causas, el *arché* o *principium*, tal como él lo ve, de la acción y reacción en la naturaleza y el hombre. A ello, al definitivo propósito de su investigación, debe aquélla su importancia imperecedera.

Al considerar así la historia como una "busca de causas", Herodoto se revela afiliado al espíritu y tradición de la ciencia física de los jónicos. Se ha observado con justicia que "su posición peculiar en la cultura griega" arranca del hecho de ser él "coronamiento de la grandeza intelectual de la costa grecoasiática".[6] Podemos, pues, esperar que en él hallaremos, naturalmente, la constancia de ideas y preocupaciones que distinguieron la vida de la frontera entre Europa y Asia. Ello bastará tal vez para explicar el carácter sinóptico de su obra. Pero Herodoto avanzó mucho más allá. En su busca de un principio de inteligibilidad, se atuvo al esfuerzo debido inicialmente a Tales y continuado con celo ininterrumpido por sus sucesores del *diadoché* filosófico, hasta su culminación en la obra de Heráclito. Puede sugerirse que al último, en particular, fué debida la inspiración del historiador.

No precisará extenderse acerca de la vasta influencia ejercida por Heráclito en la actitud y perspectivas de la Grecia del siglo v. En lo que toca a Herodoto, esa influencia se manifiesta en la demanda de un *logos*, cuya aprehensión, según las palabras del filósofo, es la de la eterna sabiduría que gobierna todas las cosas.[7] Para Heráclito, el *logos* en

[6] J. Welss, *Studies in Herodotus*, x, p. 184.

[7] Diels, *Heracl.*, fr. 41.

cuestión es eterno y universal; el conocimiento, por enciclopédico que sea, no alcanza a substituirlo.[8] Cabe así llamarlo "justicia natural", por la que "ni siquiera el sol puede traspasar sus límites, pues entonces las furias, servidoras de la justicia, lo sorprenderían en ello".[9] Como tal, es por completo independiente de las convenciones humanas relativas a la belleza, bondad y verdad, de las enteramente subjetivas fantasías y esperanzas de la humanidad.[10] El reconocimiento de su real carácter lleva a desconfiar de los poetas teológicos, y especialmente de Homero, cuya imaginación llenó el universo de dioses antropomórficos, que intervienen espasmódicamente en los negocios humanos, y son sensibles a la plegaria o a la propiciación, y capaces de amor como de odio.[11] Induce además a desprecio del contemporáneo misticismo y su mensaje de "evasión" de la rueda del destino mediante la *ascesis* o purificación.[12] A las víctimas de ilusión tal, Heráclito no ofrece sino gélido consuelo: su "deidad" es la ley impersonal de la necesidad física, o de naturaleza, y la obra de la sabiduría consiste en hallar, simplemente, como funciona esa ley.[13]

En su esfuerzo para la promoción de tal conocimiento, Heráclito, sin duda, emplea alguna que otra vez dichos poéticos, como cuando habla, por ejemplo, de la eterna sabiduría que "gobierna" todas las cosas, o de las furias que "mantienen" al sol en su carrera. Sin embargo, a pesar del aludido lenguaje, es notorio que, para él, como para sus precursores en la tradición jónica, el "proceso" de la naturaleza viene determinado por su "materia" En ésta distingue cuatro elementos constituyentes: el fuego, el aire, el agua y la tierra, de los que el fuego es, en cierto sentido, el capital, ya que los demás "son substitutos de él".[14] Como tales, se encuentran destinados a seguir "una senda hacia arriba y hacia abajo (esto es, la moción en el tiempo y el espacio) según una ley por la cual la "muerte" de uno se convierte en la "vida" de otro.[15] Desde este punto de mira, el cosmos se revela increado, perpetuo flujo, "el fuego siempre viviente, con grados que se encienden y grados que se apagan".[16] Los cuerpos en la naturaleza son, pues, no simples, sino compuestos, una "armonía", "ensamble" o "equilibrio" de distintos elementos en el cual, según conviene añadir "mejor se conciertan los más

[8] Fr. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί; fr. 1: γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε; fr. 40, sobre la futilidad de la πολυμαθία pitagórica. [9] Fr. 94.

[10] Frs. 23, 28, 102 [11] Fr. 42. [12] Frs. 14, 15. [13] Fr. 67.

[14] Fr. 90. [15] Frs. 60, 62, 76.

[16] Fr. 30: κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

distintos".[17] Tales "diferencias" se patentizan en todas partes; son evidentes en la antítesis entre día y noche, invierno y verano, alto y bajo, ancho y angosto, agudo y romo, blanco y negro, frío y caliente, húmedo y seco. La "armonía" a que dan lugar es el resultado del "conflicto"; sobre esta base, puede decirse que "todo es engendrado por la lucha", "lucha es justicia", y el ejercicio guerrero "es padre y rey de todos". Además, la vida que así nos muestra *consiste* en lucha; porque todas las diferencias puedan ser destinadas a final resolución, la resolución de ellas no es vida sino muerte.[18]

Vistos a la luz de los principios de Heráclito, los trazos característicos de la cosmología de Herodoto cobran nueva significación. En primer lugar, puede advertirse que su *cosmos* es espacial. Incluye así la cabal extensión del mundo habitable con sus divisiones naturales, consideradas tanto en relación recíproca como con referencia a un plan general de orientación, pues el tema propuesto es meramente la fase culminante de un conflicto perpetuo entre "Oriente" y "Occidente". En segundo lugar, es temporal, dado que los impulsos del presente derivan del pasado, ya que para Herodoto como para Heráclito, el tiempo, como el espacio, cosa es, y por ello, en sí mismo, causa de moción. Finalmente, es "material". Como tal, engendra sus propias fuerzas motivadoras, cuyo flujo y reflujo tiene lugar según una ley que obra mecánicamente para mantener un equilibrio natural. Esta ley, que puede ser llamada de compensación (τίσις), constituye para Herodoto el verdadero *logos* o explicación del movimiento cósmico. Al describir su funcionamiento, alguna que otra vez, siguiendo a Heráclito, usa el lenguaje de los poetas teológicos: es la "némesis" o la "némesis del dios". Pero generalmente, al referirse al poder divino, emplea el género neutro (τὸ θεῖον), lo que viene a indicar más esmeradamente su carácter espontáneo y automático; y, ya en este plan, hay harto poca diferencia en que, por ejemplo, las condiciones observables en Tempé "fuesen atribuídas a Poseidón o a un terremoto".[19]

La ley de equilibrio o compensación es, a juicio del historiador, norma a que todos los procesos físicos se hallan finalmente sujetos; y su tendencia es la de restringir o frenar el crecimiento de las cosas que se inclinarían a sobrepasar la norma.[20] Puede así valerse de ello para explicar fenómenos como el de la periódica inundación del Nilo, "sobre la cual", declara, "no pude conseguir información de los egipcios, a

[17] Fr. 8: ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἁρμονία.

[18] Fr. 65, sobre la conflaglación (ἐκπύρωσις) del universo. [19] Hdt. vii. 129.

[20] Hdt. vii. 10 e: φιλέει ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα κολούειν.

pesar de haberles preguntado qué facultad tiene el Nilo de mostrar características directamente opuestas a las de los demás ríos.[21] Las convencionales explicaciones griegas de este fenómeno eran tres. En primer lugar, los vientos etesios, soplando desde el norte, "sostenían" el agua, que era luego destrabada para se esparciese por el valle. A ello opone Herodoto las cuerdas objeciones *a)* de que los vientos no siempre soplan, y *b)* la de que otros ríos parejamente afectados no se portan del mismo modo. En segundo lugar, aquel hecho dependía, de algún modo, de la "corriente oceánica" que, según los poetas, rodea el mundo habitable. Eso, decía Herodoto, era más maravilloso pero más ignorante: "mera fábula de Homero". En tercer lugar, el caudal del Nilo procede de nieve derretida. La réplica a ello es que fluye de un país caliente a uno frío. Rechaza, pues, las tres teorías, y propone la suya.[22] Quiere ésta que, en invierno, cuando todos los ríos naturalmente inundan, el sol, sobre la Libia, "saque" agua del Nilo, reduciendo así el volumen del caudal. Durante el verano, cuando todos los demás ríos menguan, dicha agua es "descargada" para producir la inundación.

El *logos* de la física es, al mismo tiempo, el de la fisiología. Heráclito había observado que la *genesis* y *phthora* de la vida orgánica proceden de acuerdo con la regulación del dios.[23] Herodoto confirma esa doctrina al declarar que la "divina providencia" (τοῦ θείου ἡ προνοίη) ha fijado que los animales cobardes y comestibles sean prolíficos, y sean lo contrario los feroces y destructivos. Así es prolífica la liebre, mientras que la leona no tiene sino una cría. Las víboras y serpientes aladas de Arabia están sometidas a semejante limitación mecánica ya que, si se multiplicaran tan rápidamente como su naturaleza lo admitiere, no habría en la tierra posibilidad de vida para el hombre.[24]

Nos hemos dado cuenta de que la ley que gobierna el movimiento cósmico es a la vez comprensiva y eterna; de ella, pues, no está exenta la humanidad. Como historiador, el problema de Herodoto estriba en aplicar esta ley al esclarecimiento de la conducta humana: la "actividad del hombre en persecución de sus fines". Ya para ello habían preparado el terreno, con su labor en psicología, los físicos jónicos. Habían éstos acometido los problemas de ella, desde un punto de vista materialista, con resultados interesantes, particularmente en lo que toca a la teoría de la percepción por los sentidos.[25] Para los físicos jónicos, las

[21] ii. 19-27. [22] ii. 24 *ss.* [23] Diels, fr. 11. [24] Hdt. iii. 108-9.

[25] Véase el llamado tratado de Hipócrates, *De Victu,* i. impreso por Diels como apéndice a los fragmentos de Heráclito.

"almas" no eran más ni menos que combinaciones de materia cósmica, destinadas, como tales, a seguir el camino hacia arriba y hacia abajo ordenado para la naturaleza en su conjunto. Así consideradas, su "moción" podía explicarse como resultado de lo que Herodoto llama impulsión divina (δαιμονίη ὁρμή). Esta impulsión es por él identificada con el deseo (θυμός, ἐπιθυμία) que así, estimado como correspondencia humana a la "atracción" física, se convierte en dinámica de la vida. El deseo pide satisfacción, y ello, con propiedad bastante, queda designado por la palabra εὐδαιμονία o *felicidad.* Pero la misma ley que dicta el avance hacia ella, le fija un límite. En el lenguaje de la teología, el dios rara vez concede a los hombres más que una "gustadura" de felicidad, y todavía para interrumpírsela y ponerla fuera de su alcance. El curso entero de la historia, arguye Herodoto, atestigua la validez de esta ley, que cabe probar parejamente por el aniquilamiento de Troya y el vencimiento de Persia.[26]

Con esta ocasión se ha sustentado hallarse Herodoto exento de cuanto pueda ser propiamente llamado "interés ético", y que lo por él ofrecido al lector es "una más añeja y más vulgar concepción de los celos divinos (φθόνος), envidiosos de la grandeza humana en sí misma, enteramente aparte de toda falta moral en que se hubiere incurrido".[27] Para nosotros la concepción no es añeja ni vulgar; nace del intento de interpretar la vida y conducta humanas en términos de *Weltanschauung* que se erige sobre la base del materialismo filosófico jónico. Dos problemas surgen, el primero de los cuales es psicológico. ¿Cuál es, puede preguntarse, la relación entre el impulso cósmico, por una parte, y, por la otra, el fenómeno de la elección consciente y deliberada? Herodoto entiende y describe con perfecta exactitud tal elección en diferentes pasajes; su dificultad está en mostrar la conexión entre ella y el real resultado o acaecimiento. Y, desde este punto de mira, el problema meramente psicológico da origen a uno ético; porque, como la conexión no pueda hacerse inteligible, el sentido de la libertad y responsabilidad humanas se convierte en una simple ilusión de la conciencia. Atento a este problema, Herodoto emprende resolverlo por una correspondencia entre el orden (subjetivo) de valores y el orden (objetivo) del hecho material. Y lo afirma en la proposición general de que "las penalidades que los hombres están destinados a sufrir, son en cada caso consecuencia de su iniquidad",[28] y cita numerosos casos individuales como ejem-

[26] Hdt. ii. 120 y vii. ix.

[27] J. Wells, obra citada, p. 194.

[28] Hdt. v. 56: οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει.

plos de ello.[29] Está, pues, de acuerdo con sus contemporáneos, los trágicos atenienses en que, para motivo y justificación de la visitación divina, deberá haber falta o defecto (ἁμαρτία) en el actor humano suficiente para que aparezca como responsable (αἴτος). Pero al cuidar de identificar esa falta, Herodoto no es sino parcialmente afortunado. Porque la pregunta que se formula es como la que en otro lugar y ocasión se consignaría: "¿Quién pecó, éste o sus padres, para que naciese ciego?"[30] Y a tal pregunta, la sola respuesta que sabe procurar es una serie de reducciones racionales *ex post facto*, de cuestionable validez. La dificultad se agrava porque se ve obligado a traducir lo mostrado (subjetivamente) como calidades de virtud y vicio en términos de cantidad, del orden objetivo. Porque así como en la naturaleza son los árboles más cimeros los castigados por el rayo, así las fortunas de los hombres están determinadas de tal suerte que su "caída" se halle en proporción directa a su "ascensión". Y, estimándolo así, puede dudarse de que la penalidad que sufren pueda tener significación ética alguna más allá de la del castigo. Esto es: τίσις, imaginable como principio de equilibrio o compensación, corrije, pero no purifica.

Para Herodoto, la lucha entre Grecia y Persia se ofrece como ejemplo sumo del funcionamiento de ese principio. Es, por lo tanto, un incidente de la historia humana, no único ni anormal; es meramente un evento de la sucesión interminable de ellos, que puede ser tomado como ejemplo de la eterna dialéctica de tiempo, espacio y materia. Desde este punto de vista, los seis primeros libros de la historia, lejos de constituir una excrecencia, son preparación esencial de la tríada que lo cierra; sirven para revelar la operación del *logos*, cuyos elementos (στοιχεῖα) se exponen en los capítulos iniciales del primer libro. Porque siguiendo inmediatamente a la declaración que indica la naturaleza y propósito de su obra, Herodoto procede a afirmar que "el principio de la contienda" debe ser remontado a una serie de incursiones por represalias, de un lado a otro, a través del mar Egeo. Como tales designa *1)* la de Io por los fenicios, desde Argos hasta su propia tierra o (alternativamente) a Egipto; *2)* la de Europa por los cretenses, desde Tiro; *3)* la de Medea, desde Cólquida, por los griegos; *4)* la de Helena, por Alejandro, desde Esparta hasta Ilion, cuyo evento por vez primera ha-

[29] vi. 72, Leotiquides; vi. 84, Cleomenes; iii. 126, 128, Polícrates; viii. 109, Jerjes, en que el rey es presentado como celoso del dios, por ser ἀνόσιος y ἀτάσθαλος, habiendo incendiado templos y golpeado el mar. Debo este punto y los ejemplos apropiados a la cortesía del profesor J. L. Myres.

[30] Juan, ix. 1-5, donde pregunta y respuesta dada indican una consideración enteramente distinta del problema.

bía puesto a Europa y Asia cara a cara en las llanuras resonantes de la venteada Troya. Podemos notar aquí el papel desempeñado por el espacio y el tiempo. En general, el movimiento es de Oriente a Occidente y viceversa, quedando así establecida, como básica, la antítesis de los dos. Al tiempo, como factor, le incumbe una parte no menos importante que el del espacio; el rapto de Helena, por ejemplo, ocurre en la segunda generación después del de Medea. Pero aunque espacio y tiempo asuman tal importancia, obran como causas de movimiento sólo en conjunción con el "deseo" físico. Este deseo que, según una tradición persa, se personifica en forma de mujer, constituye el primer impulso a la actividad.[81] A ello hay que añadir, como motivo secundario, la sed de compensación (ἴσα πρὸς ἴσα) queestimula, por ejemplo, la negativa griega a una reparación por el rapto de Medea. Fué esta renuencia a llevarla a cabo lo que, según la tradición, también, de aquellos nativos, hizo entrar a los persas, como asiáticos, en la disputa, induciéndoles a juzgar reprobable en los europeos su intento subsiguiente de sacar de Troya por la fuerza a la raptada Helena.

Para Herodoto el hecho de que todos esos primitivos conflictos determinasen constantes vicisitudes, sirve para demostrar que la ley de τίσις se desenvuelve en "altibajos".[82] De tales vicisitudes no podía caber ejemplo más espectacular que el procurado por la carrera de Creso, rey de Lidia. Con esta transición, evidentemente abrupta, Herodoto pasa de la prehistoria al suelo más o menos sólido de los hechos verificables. Pero este salto es más aparente que real. Porque *a)*, en el conflicto entre el Asia y Europa, entre el Oriente y el Occidente, la Lidia, el Estado-valla entre los contendientes, se convierte inevitablemente en focal. Y *b)*, en lo que a Creso concierne, el *logos* o principio de entendimiento es idéntico al que sirvió para esclarecer los movimientos de las edades primitivas. Por tales razones esa historia de Lidia constituye un eslabón natural entre el relato de los eventos prehistóricos y el de los contemporáneos.

Examinada a esta luz, la historia de Creso revela a la perfección los rasgos salientes de la técnica de Herodoto. Creso, quinto y último representante de su casa, cumple en su persona el destino que para él se-

[81] El propio Herodoto abriga dudas sobre la propiedad de esta personificación. En ii. 120, acepta el relato de los sacerdotes egipcios, pero más tarde lo rechaza, afirmando con decisión no haber sido ningún sentimiento acerca de Helena sino antes la retribución divina lo que causó realmente la caída de Troya. Debo también esta nota al profesor Myres.

[82] i. 5; τὴν ἀνθρωπηΐην κτλ, el proceso va normalmente de debilidad a fuerza y viceversa.

ñaló la culpa de su antepasado Giges, quien hizo perecer a Candaules, último de la dinastía heráclida, para apoderarse del trono. Este Candaules, por su parte, había sido "destinado a un mal hado" por razón de una pasión inmoderada (θυμός), cuyo objeto, en este caso, resulta ser la reina; y, de modo precisamente análogo, la ley de compensación es invocada para explicar la tragedia doméstica y política.[33]

A su vez, el espectáculo de Creso, que tiene ante sí una némesis a la que no puede escapar, naturalmente invita al problema general de la felicidad humana. Este problema es examinado en el coloquio dramático entre el rey y Solón. Pero para quien, como Creso, tiene fijada su suerte, una discusión de este tipo viene a parecer fútil; y, al fallar los métodos convencionales para el alejamiento de aquélla, no tarda el rey en caer víctima de su destino. Con ello proporciona nueva vindicación del "principio teológico", una demostración de cuán cierto sea que el proceso de la vida humana tenga carácter cíclico y le resulte "imposible al mismo hombre gozar de felicidad para siempre",[34]

Fuerza es que nos detengamos aquí para observar que la explicación del hado de Creso es también la del de Polícrates, notado como uno de los mejores ejemplos en Herodotos de la doctrina de la némesis.[35] En toda la Hélade, la "suerte de Polícrates" se había hecho proverbial, pero ella no le bastó para salvarle de la catástrofe que al fin le alcanzaría, como más adelante debía alcanzar a su asesino.[36] Y, de modo general, vale la pena advertir que, de los varios protagonistas de la gran guerra pérsica, ni uno solo consigue en evadir el fin desastrado. Ello se aplica tanto a los griegos cuanto a los bárbaros y, para todos y cada uno, su ruina es efecto del deseo "inmoderado".

La pasión o deseo (θυμός, ἐπιθυμία), como puramente cuantitativa, halla, puede decirse, su expresión lógica en el ensanchamiento. Pero si ya en algún grado muestra de él señales el reino lidio, "el primer imperialismo" consigue su último desarrollo tan sólo en el imperio mundial de Persia. Cabe remontar los orígenes de este imperio hasta su manifestación primera en Deyoces el medo, quien empezó a dar ejemplo entre sus compatriotas de *libido dominandi*.[37] Su verdadero comienzo, sin embargo, es imputable a Ciro, quien habiendo arrebatado a los medos el predominio, se lanzó a su empresa agresiva de conquista y aventajamiento en todas direcciones hasta hallar su muerte en lucha con una tribu oscura en suelo transcaspiano.[38] El empeño de expansión de esta

[33] i. 8 *ss.* [34] 207. 2. [35] iii. 39 *ss.*, 120 *ss.* [36] *Ib.* 126.
[37] Hdt. i. 96: ἐρασθεὶς τυραννίδος. [38] i. hasta el fin.

suerte iniciado fué, sin embargo, proseguido por su sucesor Cambises, quien añadió la Siria y el Egipto a sus dominios, aunque a costa de su razón y su vida.[39] A Darío, segundo fundador y así llamado Augusto de aquel imperio, quedaba reservada la gloria de llevar las armas persas al noroeste, a través del Bósforo, hacia una frontera sobre el Danubio. A él atribuye Herodoto la formulación del *logos* del imperialismo en los términos siguientes: una raza conquistadora debe seguir siempre adelante hasta dar con la rota, y la inacción significa decadencia. En relación con ello, es interesante mencionar la explicación que da el autor de la invasión de la Escitia por Darío.[40] "Henchida el Asia de gentes útiles para la guerra, y acumulados inmensos recursos materiales, movió a Darío el impulso (ἐπεθύμησε) de desquitarse (τείσασθαι) de los escitas... por su fechoría", la cual había consistido en la llamada correría cimeriana de unos dos siglos antes, evento que, según la tradición, había ocasionado en Asia considerable desasosiego.[41]

Sólo a la luz de ideas como éstas debemos entender el pasaje[41] en que el autor emprende analizar y explicar el empeño de Jerjes. Para empezar, representa a Mardonio como activo acuciador de la pasión del monarca. La idea, dice, era la de vengar agravios sufridos por el Gran Rey, su padre, a manos de los libres Estados griegos.[42] Al mismo tiempo, el propósito era agresivo y adquisitivo, pues lo que se requería para completar la dominación del mundo era la sujeción de la Hélade. El conflicto, por tales razones, es representado como inevitable. Este sentido está puesto de relieve: *a)* por el fracaso de las consideraciones prudentes, de las que son ejemplo las palabras de Artabano, representativas de la disuación, y *b)* al vacilar el rey, gracias a una aparición sobrevenida que propone, en términos que recuerdan la fórmula de Darío, el *logos* del imperialismo expansionista.[43] Con tal manifestación, el tema deja de ser materia de debate y se dan las instrucciones finales para que el poder de Asia se precipite contra Grecia.

El choque luego producido puede ser considerado como ejemplo, en el sentido más cabal y más completo, del "conflicto de opuestos" que, para el materialismo jónico es ley de la vida. Desde este punto de vista es considerado al menos de cuatro modos: *1)* espacialmente, como luchas orientales y occidentales, ocasión en que "los extremos se tocan"; [44] *2)* temporalmente, como punto decisivo en el incesante flujo y reflujo de fuerzas que habían operado durante el entero curso de la historia

[39] iii. 65 *ss.* [40] iv. 1; véase 4 hacia el fin. [41] vii. 1 *ss.*
[42] ὁ λόγος ἦν τιμωρός. [43] vii. 18. 3.
[44] Véase la lista del ejército persa, libro vii. 61-99.

conocida; *3)* racialmente, como lucha de "europeos" y "asiáticos"; *4)* ideológicamente, como contienda entre la "libertad" y el "despotismo" Disponiendo de ese entramado, Herodoto puede al menos ofrecernos un parcial ajuste a la razón de "la liberación gloriosa" en Salamina y Platea. Pero, dado que la lucha es, humanamente hablando, irracional o, como diríamos mejor, supra-racional, su solución deberá producirse, en definitiva, en análogos términos. Por lo tanto, el "principio teológico", previamente ilustrado por los hados de Creso y Polícrates, es de nuevo aducido para explicar el desastre que agobió a Jerjes. Para Herodoto, la némesis que alcanzó al gran rey sirve para restaurar un equilibrio amagado, como jamás lo hubiere sido, por la acumulación de tan vastos recursos humanos y materiales en poder un de solo hombre.

Podemos observar que más allá de este alcance el historiador no tiene moraleja que pueda indicarnos, ni causa que instar. En contraste con la incoherencia lógica de su análogo en los tiempos modernos, el materialismo clásico es adusta e implacablemente "científico". Así pues, excluye la expectativa de un milenio terrenal conseguido ya sea por medio del mejoramiento "progresivo" de la vida humana, ya sea catastróficamente por la "revolución". De consiguiente, excluye también el motivo evangélico del moderno comunismo. Con el trato de echadizos dado a esos elementos, la pintura del cosmos se reduce a una de materia en movimiento. Éste es incesante y perpetuo; y el único orden que en él quepa discernir es una monótona curva hacia arriba y hacia abajo, siendo la caída del índice en cada ocasión equivalente a su propia cúspide. Trasladado a términos de conducta humana, ello significa que de tal suerte está constituída la *psyché* que, como el fuego, "tiende a lo alto". De vez en cuando, acá y acullá, consigue vencer la resistencia de cuanto sea elemento favorecedor de la depresión, y, cuando lo hace, muestra fenómenos de adquisición y acumulación en escala más que ordinaria. Pero en parte alguna hay prueba de ningún real acrecimiento "orgánico". Además, el principio de expansión obra al mismo tiempo como principio de limitación. Porque, como inevitable consecuencia de su actividad, viene a engendrar antagonismo, cuya intensidad y duración son proporcionales a la presión ejercida. Y de su seno nace el conflicto en que sucesivas aglomeraciones de potenciales *eudaemonia* son desparramados y destruídos. El proceso a que la humanidad está sujeta es, pues, enemigo de sí mismo; se parece a la oscilación de un péndulo. Hasta este punto, y con esta intensidad, llega Herodoto en lo que le cumple decirnos sobre el papel de la mente en el proceso histórico. Ese papel es sencillamente el de un espectador pasivo, que carece totalmente

de poder para influir en el curso de los acaecimientos. La preocupación del yo se resuelve así en un convencimiento de impotencia entre las garras de la necesidad material. Según las palabras de un moderno, "breve e impotente es la vida del hombre; sobre él y sobre todo su linaje la lenta, segura sentencia cae implacable y sombría".

El recibimiento de esta conclusión debe criar necesariamente un profundo pesimismo de imposible desarraigo. En Herodoto, tal pesimismo se revela dondequiera, pero sin hallar expresión que supere en dramatismo o aptitud las palabras que pone en boca de un magnate persa en el banquete dado en la víspera de Platea: "Lo destinado a ocurrir como consecuencia de la actividad divina", declara, "es de imposible evitación por el hombre. Muchos de nosotros nos damos cuenta de esta verdad, pero continuamos, porque no sabríamos hacer otra cosa. De todos los pesares que afligen la humanidad, el más amargo es este: que tenga uno conciencia de mucho, pero poder sobre nada".[45]

Subsiguientes empeños de la historiografía clásica pueden ser considerados como intentos de escapar a las conclusiones a que llegó Herodoto. De los tales, indudablemente, el más destacado fué el de Tucídides.[46] Bastará aquí el más leve sumario de él. Para Tucídides, la flaqueza de la obra de su predecesor estaba en que ésta, a pesar de sus pretensiones a la objetividad filosófica, permanecía, con todo, impregnada de mitos. Atribuía dicha flaqueza al reconocimiento por Herodoto de la "hipótesis general", principio cósmico del ser y el movimiento que, a su parecer, pecaba de mera suposición. Para él, pues, el rumbo emancipador era el de la distinción entre causas "primarias" y "secundarias", rechazando las primeras y edmitiendo las últimas como únicas susceptibles de observación y verificación, esto es, como "científicas" en el sentido dado a la palabra por el contemporáneo tratado de Hipócrates, *Medicina antigua.* Visto así, la historia deja de ser un ejercicio de virtuosidad, un "ensayo premiado" para delicia del oído, y cobra el carácter de una busca de la verdad conducida en líneas positivas y con la debida deferencia a cánones de método especificados: una investigación sobre la conducta de los hombres, ya individualmente, ya en masa que, procurando un cuerpo de útiles generalizaciones, constituya una "posesión para siempre".[47]

Por lo tanto, al tratarse de Tucídides, ya la atención no ha de verse

[45] ix. 16: ἐχθίστη δὲ ὀδύνη τῶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν.

[46] Para detallada discusión de éste en ello, podemos referirnos a un estudio anterior, *Thucydides and the Science of History*, Oxford, 1929. [47] Tuc. i. 2-2.

distraída por ningún *logos* mitológico, mera creación de la fantasía filosófica, antes permanece enfocada a las cosas que los hombres, en sus relaciones recíprocas, efectivamente dicen y hacen (λόγοι και ἔργα). Se otorga así reconocimiento a una pluralidad de causas, mejor que a un solo principio postulado por el monismo filosófico e histórico. Desde este punto de mira, los factores en ello tenidos en cuenta son al menos dobles; cabe denominarles hombres × circunstancias.

Al aceptar al hombre, en cierto sentido, como "causa" de su propia actividad, Tucídides parecía haber vuelto a la tradición poética tan categórica repudiada por la ciencia jónica. Pero si ello resultara así, su actitud estaría siempre confirmada y fortalecida por los hallazgos de la medicina contemporánea. Descansaba, pues, sobre conjeturas en las que había de hallarse acompañado por Hipócrates, Galeno y Aristóteles. A Galeno debemos la más clara y bien recalcada afirmación de lo que fuesen tales conjeturas y de lo que suponían.[48]

Hablando en conjunto [dice] han aparecido, en medicina y filosofía, entre quienes tengan algo definido que decir con respecto a la naturaleza, las dos sectas de que se hará mención. Me refiero, claro está, sólo a los que saben de qué hablan, y perciben las consecuencias lógicas de sus hipótesis y se hallan prontos a defenderlas... La una supone que toda substancia sujeta a génesis y destrucción es a la vez continua y capaz de alteraciones. La otra asume que la substancia es invariable, inalterable y dividida en menudas partecillas, separadas una de otra por espacio vacío.

Ahora bien, cualquiera que sepa apreciar las implicaciones de una hipótesis, reconoce que, según la última escuela, no existe substancia o facultad peculiar a la naturaleza orgánica ni al alma, sino que ésas deben su desenvolvimiento a la manera según la cual las partículas primarias, inafectadas por el cambio, vienen a agruparse; mientras que, según la primera, la "naturaleza" no depende de tales partículas primarias, antes es netamente anterior a ellas. Para esta escuela, pues, es la "naturaleza" quien construye los cuerpos así de plantas como de animales, dotándoles del poder de atraer a sí y de asimilar lo que les es adecuado y de expeler lo que les resulte extraño. Ella, además, los moldea hábilmente como embriones, al paso que, después del nacimiento, provee también para ellos, mediante el empleo de otras facultades todavía, tales como la de amor y solicitud por su prole, o sociabilidad y amistad hacia su especie. Según la otra escuela, ninguna de tales características les pertenece por naturaleza, ni existe en el alma idea congénita e inicial de avenencia o diferencia, separación o síntesis, justicia o injusticia, belleza o fealdad; antes afirman que todas ellas nacen en nosotros de la sensación y mediante ella, y los animales se ven encaminados por ciertas imágenes y memorias.

48 Galeno, *Las Facultades Naturales.* Libro I. xii. 27-30.

Algunas de esas gentes, efectivamente, llegan al punto de afirmar que el alma carece de capacidad para la razón, y que nos mueven como el ganado las impresiones de los sentidos y no nos asiste poder de rehusar ni de disentir de nada. Para ellos, obviamnete, valor, sabiduría, templanza e imperio sobre uno mismo son otros tantos dislates, y ni nos amamos los unos a los otros ni a nuestra prole, ni los dioses se preocupan en lo más mínimo de nosotros.[49]

Si, en efecto, supusiéramos que los cuerpos van encaminados tan sólo por las fuerzas materiales (ταῖς τῶν ὑλῶν οἰακιζόμενα ῥοπαῖς)... nos pondríamos en ridículo cuando opináramos sobre el poder físico, y ya no se diga del psíquico, y aun sobre la vida en conjunto.[50]

Cualquiera que se dé el afán de familiarizarse con los escritos de Aristóteles y Teofrasto, verá que consisten en comentarios a la *fisiología* de Hipócrates.[51]

Aceptar el parecer hipocrático de que la naturaleza humana es orgánica, es reconocer que posee una capacidad real, aunque limitada, para el pensamiento y la actividad creadora. Así pues, se otorga nueva validez al antiguo concepto poético de la excelencia natural (ἀρετή). En Tucídides el concepto se ve sometido a nuevo análisis, según el cual resulta revelar dos aspectos, el primero intelectual (σύνεσις o γνώμη) y en otro moral (ἀνδρεία); como, igualmente, se manifiesta en dos fases, congénita la una y la otra adquirida (φύσις y τέχνη o μελέτη). Y en virtud de su inteligencia y virilidad, bien sean innatas, bien resultado de educación, están los seres humanos equipados para la vida.

A los ojos del historiador, esta vida se presenta como lucha continua e interminable. Porque el hombre, como causa, debe siempre hacer frente a las circunstancias o al medio ambiente (τὰ ἔξω, τὰ ἔξωθεν, el περιέχον de Heráclito). Este medio ambiente es en parte físico y en parte psíquico y moral. Incluye, pues, elementos geográficos tales como tierra y mar, de cuyas variadas posibilidades es menester que aprenda a sacar partido. Pero la "atmósfera", por ejemplo, de Atenas o Esparta es además consuetudinaria e institucional, como de ciudades creadas y sustentadas por sus respectivos modos de vida (ἐπιτέχνησις, ἐπιτήδευσις, νόμιμα, τρόποι); "condiciones" producidas por la paz o la guerra. Y, ya en este punto, podemos recordar la observación de que "la guerra es dueño riguroso que, al retirar la fácil provisión de las necesidades diarias, asimila la disposición de los hombres a las necesidades de ellos". Así pues, el movimiento (κίνησις) de la vida humana consiste en hacer y padecer (ποιεῖν καὶ πάσχειν), en responder a estímulos que procura entender y gobernar. Y ya que es probable (κατὰ τὸ εἰκός) que los hombres

[49] §§ 27-9. [50] 11. iii. 81. [51] 11. iv. 89.

respondan de parejo modo a estímulos parejos, surgirán uniformidades o secuencias de conducta igualmente discernibles en individuos y en grupos.

La creencia de que existan tales uniformidades depende del supuesto de ser la constitución de la naturaleza humana, en su conjunto, estable, por lo cual las reacciones características de la humanidad seguirán siendo, normalmente, lo que la pasada experiencia nos declaró que habían sido.[52] Tucídides reconoce, entre las más fundamentales de dichas reacciones, el temor (φόβος), el miedo a la pobreza (ἀχρηματία), la debilidad (ἀσθένεια) y la zozobra (ἀπορία), que implican correspondientes demandas de paz, seguridad y bienestar o prosperidad (ἡσυχία, ἄδεια, ἀσφαλεία, εὐτυχία). El hombre es, pues, representado como animal adquisitivo, que, en su deseo de ganancia, se someterá aun a esclavitud a manos de los poderosos, mientras que los más potentes emplean sus recursos para reducir a sumisión a los que lo fueren menos.[53] Pero mientras el motivo económico pesa tan poderosamente en su pensar, precisará que su satisfacción dependa de otro factor, esto es, el poder político; y, desde este punto de mira, su obra constituye un capítulo monumental en la ideología de la *Machtpolitik*. Para él, el Estado, que se basa en una división de funciones y se asienta sobre la acumulación e inversión prudente de capital (περιουσία, χρημάτων), es una creación de sabiduría acoplada con el poder.[54] Como tal, descansa sobre ciertas convenciones relativas a los elementos del buen orden (εὐνομία), convenciones apoyadas por la religión, las varias formas de disciplina social y, si fuere necesario, por la fuerza. En cuanto a esta última sanción, podemos detenernos a anotar su relato del "baño de sangre" que siguió a la profanación de los misterios, la llamada "conspiración" del 415 a. c. El comentario que ese asunto le merece, es significativo. "Es dudoso", dice "que las víctimas fuesen justamente castigadas, pero siquiera el resto de la ciudad fué en tal ocasión visiblemente amparado".[55] Ello ilustra la situación para la que Aristóteles debía proponer remedio en la *catharsis* trágica; la tragedia, por tal modo, debía servir a un propósito importante en el orden político.

La sociedad organizada, estimándola así, se ofrece como sostenido

[52] Tuc. i. 22. 4. ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι...

[53] i. 8. 3: ἐφιέμενοι γὰρ τῶν κερδῶν οἵ τε ἥσσους ὑπέμενον τὴν τῶν κρεισσόνων δουλείαν, κ. τ. λ.

[54] i. 1-18, la evolución de la política helénica, y ii. 15. 2, la obra de Teseo: ἀνὴρ γενόμενος μετὰ τοῦ ξυνετοῦ καὶ δυνατός.

[55] vi. 60.

empeño de asegurar por métodos políticos los cimientos económicos y morales de la felicidad humana. Pero, en calidad de tal, está expuesta en cualquier tiempo a sacudidas que tal vez le hagan perder el equilibrio. Y, sean cuales fueren sus últimas repercusiones psicológicas, es digno de atención que, en general, esas sacudidas procedan del "exterior". Excelente ejemplo de ello nos suministra la peste de Atenas.[56] Apareció en la ciudad sin anuncio previo (ἐξαπιναίως ἐσέπεσε), atacando súbitamente a individuos por lo demás perfectamente sanos (ἐξαίφνης ὑγιεῖς ἐλάμβανε) y ello en un año, aparte ello, saludable. Y, aunque los síntomas eran de fácil descripción, la epidemia no se conformaba a ningún tipo (εἶδος) conocido en la medicina contemporánea. Desafió pues con ventaja las técnicas de tratamiento médico a la sazón existente (τέχνη ἀνθρωπεία), y no se diga los métodos para la prevención del daño usados en la religión. En otras palabras, permaneció fuera del alcance de la razón y el cálculo (παρά λόγον), materia de pura contingencia, suerte o azar (τύχη). El resultado fué hacer añicos las convenciones del orden público. El temor a los dioses y el respeto de la ley perdieron su poder de frenar, y Atenas experimentó la primera fase de su descenso hacia la anarquía moral y social.[57]

La peste no resultó en manera alguna incidente aislado en la vida de una sola ciudad. Al contrario, no fué sino una de tantas violentas sacudidas a que se halló sujeto el mundo helénico durante el transcurso de veintisiete años de guerra casi ininterrumpida. Y, en grado desusado en tiempos de paz, la guerra tiende a producir esas conmociones. Y su medio es dar lugar a situaciones anormales o sin precedentes que sólo una penetración eximia sabría anticipar y dominar. El efecto de tales sacudidas es cumulativo, porque, a cada desliz o yerro (σφάλμα), se debilita el ánimo público, hasta que al fin cede bajo la pesadumbre.

Desde este punto de vista, la investigación de Tucídides muestra un carácter apenas menos desconcertante que el de Herodoto. Porque la historia que deberá contarnos, nos dirá de la humana razón vencida y aplastada por las fuerzas de la irracionalidad. Estas fuerzas se manifiestan en Atenas durante el tiempo de guerra; la democracia, entonces, desasida del gobierno de sus guías naturales, oscila entre salvajes impulsos de piedad y terror, odio y codicia, y tras hundirse en los excesos de la más ciega esperanza se precipita a los de una igualmente ciega desesperación. También aparecen en Estados como Corcira donde, por disolución del espíritu común, se dan rienda suelta en el conflicto de clases y la lucha

[56] ii. 47-54, esp. 50 y 51.

[57] ii. 53. 1: πρῶτόν τε ἦρξε καὶ ἐς τἆλλα τῇ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα.

intestina. Y, en uno y otro caso, se les ve personificadas en individuos que inspirados por motivos no más altos que los del propio engrandecimiento, la avaricia y la ambición, por propio impulso van a conducir la danza de la muerte. De esta suerte se revelan en la demagogia de un Cleón, el cual, en su afán de excitar la psicosis de guerra, no vacila en apelar a los más bajos sentimientos de la plebe, o en el diabolismo de un Alcibíades, quien, con la acerbidad de un renegado, traiciona el liberalismo tradicionalmente asociado a la casa alcmeónida.[58] Y, en esos como en otros ejemplos, se advierte que las fuerzas desgarradoras deben su desatamiento a los "azares" de la guerra, la cual, de esta forma, mostrará sus mayores extremos de incalculabilidad (τοῦ πολέμου τὸ παράλογον).

Pero si τύχη, lo incalculable, interviene en los negocios humanos para destruir, también sirve para crear. Para Tucídides, como positivista que era, el sentido que prendía en esta palabra estaba limitado estrictamente por los términos de su fe científica, y seguía valiendo, sin mudanza, por lo "contingente" o "accidental". Para su sucesor Polibio no existieron tales limitaciones. Pregonándose como historiador "pragmático", y, por lo tanto, capaz de reconocer el "hecho" cuando lo viera, dejando a un lado las ideas preconcebidas, Polibio se demostró dispuesto a identificar aquel concepto con el de la providencia, y tratarlo como "eslabón extraviado" en una cadena de causación, de todas formas imperfecta; especie de *deus ex machina* de la historia, susceptible de ser invocado cuando las explicaciones "naturales" fallaran.[59] Ello era revestir una vez más a la ideología poética y popular, y presuponía una actitud correspondiente en mente y corazón. La "fortuna" de Polibio fué la misma "fortuna" a la que vanamente habían recurrido para su socorro los infelices melianos cuando les amagó la ruina a manos de los atenienses.[60] Era idéntica al "divino evento" predicado por el teólogo Píndaro, al que movía, como adecuada respuesta, una sensación de sacro temor.[61] No hay más que un breve paso de la adoración de la "fortuna" a la de los "favoritos" de ella, y la identificación de aquélla y éstos es mera materia de juicio empírico, dependiente de la asociación de ideas. Una vez rehabilitado como fuerza positiva en los negocios de los hombres, el principio sirvió para dar cuenta del más asombroso desenvolvimiento de los siglos, la ascensión de Roma a su poderío mundial. Así identificado el concepto con el "destino patente" de la Ciudad Eterna, por fácil proceso se le transfirió al de los Césares, y, con ese triste

[58] vi. 89-92.

[59] Polib. xxxvii. 4, y xxxviii. 18. 8.

[60] Tuc. v. 104: τύχη ἐκ τοῦ θείου.

[61] ὁσιότης, αἰσχύνη, αἰδώς.

desenlace, la busca de un principio de inteligibilidad histórica arribó a fin ignominioso.[62]

Para los cristianos, el fracaso de la historiografía clásica se debió a su incapacidad de hallar la verdadera "causa" del ser humno y su motivación. Por ello, procedió a la substitución del *logos* del clasicismo, en su calidad de principio de entendimiento, por el *logos* de Cristo; en otras palabras, se encaminó al abandono de la literatura secular para favorecer la Biblia como depositaria de la verdad histórica. Pero proclamar la historicidad de la Biblia no significaba, como Agustín vino a percibir, hallarse provisto de una solución encajada de antemano a todas las dificultades posibles. Porque, al paso que la autoridad de las Escrituras era de tipo reconocidamente absoluto, su sentido no siempre aparecía claro. Al contrario, se envolvía en un enigma de doble naturaleza. La primera y más patente causa de dificultad era verbal, ya que las palabras, como símbolos o señales de sentido, de vez en cuando llevan un sentido doble, y en tales casos existe siempre el peligro de extraviarse. Pero a la ambigüedad de las palabras se unía otra, la material, surgida del hecho de que la enseñanza, aun tocante a cuestiones fundamentales, parecía diferir en los diversos libros, lo que especialmente acaecía entre los del Antiguo y del Nuevo Testamento; y, en algunos puntos la diferencia era tan holgada que parecía sugerir absoluta relatividad de doctrina. Tal era, en realidad, el hecho que, ya en el siglo II había provocado la herejía de Marción, cuya diferencia entre el dios de Justicia[63] y el dios de Amor[64] estaba tan bien hendida que virtualmente anulaba el valor de la Biblia como revelación continua de la divina voluntad. En los días de Agustín, los problemas de interpretación se expresaban en rompecabezas como el propuesto por el racionalismo maniqueo: ¿Qué estaba haciendo Dios en el tiempo anterior a la creación? Y era sumamente fácil responder con esta pulla: Estaba preparando el infierno para los que quisiesen escrutar misterios.[65] Con todo, quedaba la comezón, y Agustín no se dió por satisfecho hasta que hubo podido encontrar manera de responder seriamente a tales preguntas.

Al hacerlo, desarrolló una nueva y distintiva base de interpretación. Desde luego, reconoció que las palabras, como instrumentos de expresión, podían obrar no menos eficazmente para embalsamar la verdad que para guardarla como preciada reliquia. Patentizaba así que no aceptaría y defendería en sentido literal cada dicho de las Escrituras. Para rechazar el literalismo, Agustín invocó la autoridad de San Pablo: *la*

[62] Véase el cap. III de esta obra.
[63] Antiguo Testamento.
[64] Nuevo Testamento.
[65] *Conf.* xi. xii. 14.

letra mata; y, al arrojarlo por la borda, algo debió, indudablemente, al ejemplo de Ambrosio. Pero era menester que no escapara a las hoyas del literalismo para descarriarse por los recovecos de la alegoría.[66] Porque harto se dió cuenta de que, por obscuro y difícil que resultara a nuestra comprensión, el propósito de las palabras era, de todas suertes, el de transmitirnos un significado; y, para alcanzar éste, era necesario comprender el verdadero espíritu del texto. Este empeño presuponía el conocimiento del griego y del hebreo, lenguajes en que originalmente había sido formado. Luego, para la solución de cuestiones meramente verbales, era posible conseguirse ayuda recurriendo a distintas ramas del saber secular, así "despojando a los egipcios" del fruto de sus averiguaciones matemáticas, ciencias naturales, incluyendo la astronomía, artes mecánicas, historia e instituciones, retórica y dialéctica.[67] Las dos últimas podían ser empleadas para resolver ambigüedades de interpretación debidas a poseer las palabras doble sentido, y la aclaración podría ser ya por referencia al contexto, ya en término de una u otra de las variadas figuras del discurso.[68] Ello no era tanto prostituir la ciencia a la religión cuanto reconocer que, aunque la Escritura contuviese los elementos del dogma, estaba, como literatura, sujeta a las reglas de crítica corrientes en la escuela de artes liberales. Sin embargo, para la plena comprensión de ella, las *liberales disciplinae* venían a ser de limitado valor. Porque, en primer lugar, era obvio que la vasta erudición era perfectamente compatible con la oblicuidad moral.[69] En segundo lugar, según ocurre en la cuestión crítica del *In principio*, ocurría a las veces que la dificultad, de verbal que había sido primero, pasaba a material, y ya entonces, para resolverla, eran enteramente inadecuados los métodos aplicables a la crítica literaria. Para Agustín era evidente que, si tales cuestiones habían de verse solventadas, ello podría ser nada más que *spiritaliter*, esto es, a la luz del Espíritu.[70]

[66] *Retract.* ii. 24. 1.

[67] *De Doct. Christ.* ii. 7-25. Para una importante información relativa al parentesco de la literatura escritural y la profana, véase *De Gen. ad Litt.* i. 18. 37: "In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possunt, salva fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proiciamus ut, si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus; non pro sententia divinarum scriptarum sed pro nostra ita dimicantes ut eam velimus scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam quae scripturarum est, nostram esse velle debeamus." Véase *ib.* i. 19. 39 y Aquino, *Summa Theologica,* 1ª, *qu.* 68, art. 1.

[68] *De Doct. Crist.* iii. 1 *ss.*

[69] *Retract.* 1. 32: "liberales disciplinas quas multi sancti multum nesciunt; quidametiam qui sciunt eas sancti non sunt."

[70] En cuanto al hombre "espiritual", véase el cap. VI de esta obra, p. 240.

Pero, llegados a este punto, se hace necesaria una advertencia categórica. Por la luz del Espíritu no entiende Agustín la extática iluminación que Tertuliano profesara, basándose en nociones montanistas referentes al *Paracleto*.[71] Ni con ello intenta la más leve aprobación de un milenialismo de la especie ilustrada por Comodiano. La opinión agustiniana acerca de la inspiración no ofrece, pues, la menor base para considerar las Escrituras como un almanaque cósmico, por el cual fuese posible pronosticar específicos desarrollos históricos, tales como, por ejemplo, la caída del imperio romano. Esto, manifiesta Agustín, es leerlas no en espíritu de profecía, sino con ojos humanos; y las conjeturas a que da lugar en modo alguno se distinguen de las corrientes en la quebrada superstición pagana que el cristianismo debió soportar precisamente por espacio de 365 años.[72] "Lo que me pasma", dice, "es la presunción de los que tales opiniones arriesgan."[73]

Para Agustín, el real propósito de la Escritura es el de revelar los medios por los cuales nos será posible alcanzar una vida justa y feliz (*quo recte beateque vivamus*). Es, en este sentido, indudablemente apocalíptica. Señala infaliblemente un futuro que incluye "la conversión de los judíos, el reinado del Anticristo, la segunda venida de Cristo, el juicio final, la separación de buenos y malos, la conflagración y renovación del mundo".[74] "Todo lo cual", afirma, "estamos obligados a creer que ciertamente habrá de ocurrir." "Pero cómo y por qué orden", añade, "más es materia para experiencia del tiempo que para cabal aprensión, ahora, por la mente del hombre."[75] Esos, ciertamente, no son eventos para predichos por ninguna especie de previsión científica; son juicios de valor, cuyo aprecio exige una especie de autoridad análoga a la requerida para la adecuada interpretación de los poetas.[76] Las Escrituras están llenas de esos juicios de valor, cuya naturaleza cabe ilustrar por referencia a textos como el de Juan, i, 1-14: "En el principio era el Verbo; hubo un hombre, enviado de Dios, que se llamaba Juan." En la segunda afirmación, las palabras "hubo un hombre... que se llamaba Juan", constituyen una declaración de hecho (*temporaliter*

[71] Véase el cap. XI de esta obra.

[72] *De Civ. Dei*, xviii, 52; véase el 54: "non prophetico spiritu, sed coniectura mentis humanae".

[73] xx. 19.

[74] La idea de tal ἐκπύρωσις, originariamente heraclitana, reaparece así en el cristianismo. En el intervalo, había aparecido en el mitraísmo, donde, según Cumont, se hallaba asociada a la vuelta de Mitra del cielo a la tierra, la resurrección de los muertos y un juicio final, que incluía el don de la inmortalidad para los buenos y el aniquilamiento de los malos, comprendiendo el de Ahrimán, principio del mal. Véase a Cumont, *R. O.*[4]

[75] *De Civ Dei*, xx. 30.

[76] *De Util. Cred.*, vi. 13.

gestum). Las que son tales, están sujetas a los métodos de verificación que suelen usarse en la ciencia. Pero ésta, aunque pueda servir para verificar el hecho, no puede en modo alguno establecer el valor. "Los que lo adoptan, lo hacen como consecuencia de la fe; para los que no lo adoptaren por la fe, seguirá siendo materia de duda o de incredulidad desdeñosa." [77] Resulta así evidente que, para Agustín, la historia como profecía es la exposición de valores, de los valores de la penetración o *sapientia* cristiana.[78]

El reconocimiento de la *sapientia* como instrumento para la interpretación histórica, envuelve implicaciones de la mayor importancia. Para empezar, es igualmente opuesto a la concepción de la historia como arte o como ciencia. Niega así la historiografía cristiana, por estimarlo pura suposición lo que daban por cierto la filosofía y el arte, esto es, que la "naturaleza" consistiese en un sistema cerrado de leyes físicas "necesarias". Al hacerlo, repudia la más cruda forma de determinismo, la postulada por la astrología.[79] "Las estrellas", afirma, "no son el hado de Cristo, pero sí Cristo es el de las estrellas". "Nuestras almas, pues, no están por naturaleza sometidas a ninguna parte de la creación física, ni siquiera a la de los cielos." [80] Pero también rechaza lo que cabe llamar transacción humanista, la noción de que el hombre comparta con las "circunstancias" la determinación de su destino; y, desde este punto de vista, la negación del hado es al mismo tiempo la negación de la fortuna.

En toda esta obra han abundado las indicaciones del papel que desempeñó el concepto de la fortuna durante el curso del pensamiento pagano. No puede revelarse su importancia por mejor indicio que el que la palabra que significa dicha o felicidad sea justamente εὐδαιμονία o εὐτὐχία (τύχη ἐκ τοῦ θείου); en cuyo sentido la consagraron primero los poetas. De la poesía pasa a la ciencia para convertirse allí en fatal tropiezo tanto de filósofos como de historiadores. Ya aludimos al esfuerzo de Tucídides, atento a reducir dicha noción a racional, empeño que debía ser continuado por Aristóteles.[81] También hemos notado el fallido conato que se nos declara en la obra de Polibio. El resultado de este malogro fué calamitoso. Porque el ideal de inteligibilidad, de esta suerte traicionado, cobró expedita venganza de sus traidores, al asumir τύχη o

[77] *De Trin.* xiii. 1.

[78] Véase el cap. XI de esta obra, p. 435.

[79] *De Civ. Dei*, v. 1: "caelestis necessitas"; véanse las *Conf.* iv. iii. 4.

[80] *De Gen, ad Litt.* ii. 17. 35.

[81] *Política*, 1323b27: τῶν μὲν γὰϱ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταὐτόματον καὶ ἡ τύχη; véase 1295a28: χοϱηγία τυχηϱά; *Ret.* 1631b39: εὐτυχία (*no* εὐδαιμονία) δ' ἐστιν ὧν ἡ τύχη ἀγαθῶν αἰτία; *Metaf.* E 2. 1027a13: ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία ἡ ἐνδεχομένη παϱὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (regularidad) ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος.

fortuna el carácter de un "principio", que sería invocado como "explicación" de desarrollos de otra forma inexplicables, y ello según el capricho meramente subjetivo del observador.

En Roma la idea de la fortuna empieza manifestándose en la *Fors Fortuna* de Servio Tulio.[82] Y aunque "no aparece en el calendario, no tiene sacerdote y debe de haber sido introducida del exterior", su presencia en la ciudad en etapa tan temprana deja transparentar que los romanos reconocen la creencia, enteramente ilusoria, en la suerte. Pero, sea cual fuere el significado de aquella concepción primitiva, vino a quedar obscurecido en la república tardía por nociones que, debiendo acaso su origen a Polibio,[83] fueron incesantemente ganando prominencia hasta que, en el primer imperio hallaron su expresión en un culto regular de la Fortuna.[84] Y esta es ocasión de observar que no hay señal más inequívocamente delatora del derrumbe de la *scientia* que la propia deificación de la suerte. Decidir que el curso de la historia gire alrededor de tal principio es igualmente funesto para la integridad intelectual y la responsabilidad ética.

A la luz de dichas consideraciones, el repudio por Agustín de lo que significa esa fortuna, no resulta arbitraria preferencia teológica, sino asunto de pura necesidad intelectual y moral. Tal repudio es a la vez explícito y comprensivo: *omnia revocanda ad divinam prudentiam;* "todo", dice, "debe ser referido a la divina providencia".[85] Incluye así tanto la noción de suerte concebida como mero azar *(fortuitus rerum eventus)*, como la interpretación a modo de providencia pagana, el *deus ex machina* de los poetas e historiadores. En oposición a la postrera, su afirmación de la "necesidad divina" sirve a la vez para contradecir la acusación pagana de que el cristianismo era una religión de escape y para volver esta acusación contra el propio paganismo.[86] En cuanto a la primera de las dos nociones, advierte que lo que parece independencia en lo que se llama hecho accidental o contingente, no es más que una muestra de la incapacidad en que nos hallamos de percibir las conexiones que implica. Pero dado que ello puede ser atribuído a defecto en la inteligencia científica, no es en modo alguno concluyente en cuanto a lo que ocurre en el caso. "Lo que llamamos fortuito *(casum)* no es más que aquello cuya razón y causa se ocultan a nuestra vista.[87]

[82] Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, p. 235.

[83] Véase la p. 460, de este libro.

[84] *Cl. Rev.* XVII. 153. 445, *Fortuna* en los escritos de César y Polibio; véase, de Plinio, *H.N.* ii. 7. 22, y Plutarco, *De Fortuna Romana.* [85] *De Civ. Dei*, v. 10. 11.

[86] Véase el cap. VII de esta obra, p. 261. [87] *Retract.* i. 1 y 2.

Ese nuevo análisis del viejo concepto le permite rendir justicia al elemento de verdad contenido en las concepciones paganas de τύχη o *fortuna*. Consiste éste en que el particular evento histórico es *ipso facto* único e imprevisible. Para nosotros, en nuestra calidad de observadores, será imposible reconocer sus relaciones hasta después de su acaecimiento, y todavía entonces de modo imperfecto. Eso, sin embargo, no suministra válida razón para suponer que revele la interferencia de una fuerza cósmica arbitraria y errática. En realidad, como manifestación de la divina providencia, constituye una parte esencial de la necesidad de las cosas (*necesitas rerum*). De consiguiente, lo que el clasicismo designa como factor irracional en la historia (τὸ παράλογον), se convierte meramente, para el cristianismo, en "paradójico", lo que es no obstante real; y, desde este punto de mira, afirma Agustín que todos los acaecimientos, y cada uno de ellos en la multiplicidad de cuanto ocurre, dan testimonio de la actividad de Dios.

Al descartar así prejuicios característicos de la mentalidad clásica, Agustín abre la senda de una filosofía de la historia en términos del *logos* de Cristo: esto es, en términos de la Trinidad, reconocida como principio creador y motor. Para entender plenamente lo que ello supone, será necesario recordar el detallado debate de *nostra philosophia*.[88] Y, en este punto, bastará advertir que al substituir el *logos* desencarnado por el encarnado, la historiografía cristiana pretende establecer un principio concreto de interpretación, en vez de las yermas ideologías del clasicismo. Por lo tanto llamar a este principio[89] "la voluntad arbitraria de una persona extracósmica" es dejar ver que se ha incurrido en una interpretación errónea de su naturaleza y operación. Es igualmente falaz considerarlo como posible alternativa a cualquiera de los siguientes o a todos ellos: "la guerra de clases, la ley moral, el clima, los caprichos y peculiaridades psicológicas de los hincados en el poder, la raza, la pura razón eligiendo juiciosamente lo agradable y el ciego instinto animal".[90] Porque ello sería considerado en términos de esas mismas categorías de la razón discursiva, a cuya refutación había consagrado Agustín tantos afanes. Equivaldría, pues, a despojarle de su carácter intrínseco, dinámico y, si podemos usar un término que Agustín parece haber puesto en circulación, "progresivo".

La historia en términos del *logos* encarnado, significa historia en términos de personalidad. Como tal, convierte en hacedero el gran *desideratum* del clasicismo, esto es, una base filosófica adecuada para el

88 Véase el cap. XI de esta obra. 89 Como Bury, *Selected Europe*, p. 24.
90 Aldous Huxley, *Proper Studies*, n. XV.

humanismo. Pero, a diferencia de su prototipo clásico, ese humanismo cristiano, por modo categórico, no es antropocéntrico ni antropomórfico. Al contrario, él es quien acusa al clasicismo de semejante vicio.

> Si un hombre ignorante [dice Agustín] [91] entra en el taller de un artífice, encontrará allí hartos instrumentos cuya razón no acertará a comprender, y, si es necio, los declarará superfluos. Del mismo modo, como haya entrado en una forja o se haya herido por torpe manejo de una herramienta aguda, vendrá a creer que le rodeen no pocas cosas dañosas y mortales. Y los seres humanos son tan sandios, que aunque en presencia del artesano no se atreverían a denostar lo que no entienden, muestran con todo la imprudencia de vilipendiar muchas cosas de este universo, cuyo fundador y gobernante es Dios, sólo porque no se les alcanzan las razones de ellas.[92] A decir verdad, yo mismo no veo por qué ratones y ranas, moscas y gusanos habrán sido creados. Con todo reconozco que cada uno de los tales, según su propio modo, es bello. Porque cuando considero el cuerpo y los miembros de cualquier criatura viviente ¿dónde dejaré de hallar medida, número y orden, reveladores de la unidad de concordia? Dondequiera que veáis medida, número y orden, buscad el artífice.

Así considerado, el problema que al cristiano incumbe no es tanto exigible a la naturaleza los valores de verdad, belleza y bondad, cuanto descubrir tales valores en ella. Todavía menos lo fuera perpetrar la farsa de intentar "conservarlos" como puramente humanos frente a un universo desprovisto de alma. Tal liberación se le debe al *logos* de Cristo.

Surge en este punto la cuestión de si el *logos* cristiano no habrá rescatado al hombre de la tiranía de la naturaleza para convertirle en muñeco de Dios; en otras palabras, de si la predestinación no "vaciará", como se ha dicho, "de todo contenido la historia". El problema es tal, que Agustín trata de él en múltiples ocasiones y con prolijidad, pero, al parecer, sin haber conseguido mostrarse enteramente claro. En cuanto a los detalles de la controversia, no podemos extendernos, y nos limitamos a sugerir que el origen de la dificultad pudiera hallarse en el congénito antropomorfismo de la humanidad.[93] A ello cabe atribuir la disposición a "objetivar" a Dios, esto es, a considerarle en términos de cuerpo, punto de vista desde el cual la predestinación viene a resolverse en correspondencia teológica del determinismo filosófico, mientras que, por otra parte, la noción de la libertad espiritual se identifica con el principio filosófico de indeterminación. Para la *sapientia* cristiana, no obstante, ese dilema de la inteligencia científica no existe. Por lo tanto, opuestamente a los devotos del clasicismo como Cicerón, Agustín sostiene

[91] *De Gen. contra Manich.* i. 16. 25. [92] 26. [93] *De Civ. Dei,* xi. 21.

que, lejos de ser incompatible con la autónoma determinación de sí mismo, la presciencia del Todopoderoso es su única y suficiente garantía.[94] "La mente religiosa escogerá y profesará, por tanto, las dos, afirmando a entrambas en espíritu de fiel devoción." [95] Este dicho sabrá a paradoja sólo a los no avezados al esfuerzo filosófico, a los que ignoren las dificultades que presentan al intentar defender la posibilidad y la responsabilidad humana no sin, al mismo tiempo, vindicar la omnipotencia de un Creador a la vez sabio y bueno.[96]

Aceptar la Trinidad como principio de orden y movimiento, es aceptar el *ordo conditionis nostrae*, las inevitables condiciones del pensamiento y la actividad, la ley del hombre. Incluídos van en estas condiciones tiempo, espacio y materia, elementos, por decirlo así, de todas las naturalezas mudables. Pero con respecto a estas concepciones, el *logos* de Cristo interviene una vez más para evitar las equivocaciones que habían turbado la mente clásica, y, con ello, derramar nueva luz sobre la necesidad histórica. Para el cristianismo, el tiempo no es ni una "cosa" ni una ilusión. Como "orden del venir a ser", es ciertamente tan real como la vida humana, y precisamente del mismo modo, con igual irreversibilidad. Lo que es cierto con respecto al tiempo, lo es también con respecto al espacio. Porque si el tiempo es la secuencia, el espacio es el patrón en que los acaecimientos se presentan a nuestra conciencia. Esto es, tiempo y espacio son intrínsecos a nuestras percepciones corporales. Pero reconocer este hecho no es en modo alguno admitir que el tiempo, el espacio y la materia o cuerpo sean independientes: esto es, en sentido real alguno, "principios" del movimiento; ya que el movimiento, como todo lo restante del universo creado, depende enteramente de la voluntad del Creador. En el lenguaje de la religión Dios creó el mundo material no "en" el tiempo, sino "con" (comprendimiento) el tiempo.

En estas consideraciones podemos hallar una advertencia contra ciertas falacias populares que la filosofía no se ha empeñado nada, o apenas, en disipar. Una de ellas está contenida en la máxima: *veritas filia temporis*, "la verdad es hija del tiempo". Pero ¿qué se dirá del error? ¿No forma parte también éste de los progenie del tiempo? Otra falacia parecida es la del *Zeitgeist*, el "espíritu del tiempo", contra el cual sólo chiflados quijotescos tienen la temeridad de combatir. Tras estas nocio-

[94] *De Lib. Arbit.* iii. 3 y 4. [95] *De Civ. Dei*, v. 9.

[96] Con estas dificultades lucha valientemente Platón en el *Timeo* y en otras partes. En la *República* las resuelve refugiándose en el mito: *Rep.* 617 E, αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.

nes acecha el sentido de que el ritmo de la historia humana depende de fuerzas que, amigas u hostiles, son de todas formas extrañas a la humanidad. En los tiempos modernos, dichas "fuerzas" han sido generalmente consideradas como "progresivas", aunque recientes acontecimientos tendieron a hacer polvo esa ingenua creencia. La antigüedad creyó verlas como, en su conjunto, tortuosas o curvas, y las representó, de consiguiente, como "sendero que sube y baja" o como "rueda".

Ello nos da pie para fijarnos en el vigoroso ataque lanzado por Agustín contra la teoría de los ciclos, el *circuitus temporum*, como él lo denomina: "esas argumentaciones por las que el infiel procura socavar nuestra sencilla fe, arrastrándonos fuera del camino derecho y obligándonos a avanzar con él sobre su rueda; argumentaciones que, si la razón no acertare a refutarlas, ya la fe se permitiría tomarlas a risa".[97] Para él, la verdadera base de esta teoría puede tribuirse a la incapacidad de la inteligencia científica para recibir la noción de "infinito" y a su consiguiente insistencia en el "cierre del círculo". Pero ello, sigue indicando, es por demanda de la razón humana, la cual, un tanto a la manera de nuestro estómago, se dispone a rechazar lo que le fuere de imposible asimilación. No hay más que desaprobarlo, como intento de medir "por los angostos módulos de una mudable mentalidad humana la mente divina, enteramente inmutable, capaz de aprehender cualquier grado de infinitud y de numerar lo innumerable sin alteración de pensamiento".[98]

Para los cristianos, naturalmente, no podía haber cosa más aborrecible que la teoría de los ciclos. Porque ella contradecía de plano la noción escriturística del *saeculum*, considerado, desde su principio hasta su fin, como continuo y progresivo descelamiento del principio creador y motor. También negaba, implícitamente, el mensaje cristiano para la salvación de los hombres. En la forma por aquélla asumida en el materialismo clásico, veía el movimiento como dependiente de fuerzas que estaban más allá de todo gobierno; como lo expresa un escritor de nuestra época, *l'irrational conduit l'histoire*. Para el idealismo clásico, ganaba forma de creencia en interminable reiteración de situaciones "típicas", creencia que trataba con la más crasa injusticia el carácter y la significación únicos de cada evento histórico. La repugnancia de Agus-

97 *De Civ. Dei*, xii. 18; véase 21 sobre la "rueda" de Porfirio. Sobre la anterior crítica cristiana de la teoría de los ciclos, véase el cap. VI de esta obra, p. 243.

98 *Ib.*: "argumenta philosophorum quorum acutissimuum illud putatur quod dicunt nulla infinita ulla scientia posse comprehendi; ac per hoc deus, inquiunt, rerum quas facit omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet".

tín hacia el *circuitus* en cuestión, vino a expresarse en un arranque apasionado.[99]

> Lejos se mantenga de la verdadera fe [declara] el que por tales palabras de Salomón[100] acertemos a creer que se trata de los ciclos por los cuales ellos (esto es, los *philosophi mundi huius)* suponen verse repetidas las mismas revoluciones de los tiempos y de las cosas temporales, de modo que, así como en tal edad el filósofo Platón se halló en la ciudad de Atenas y en la escuela llamada Academia enseñando a sus discípulos, así también a través de innumerables edades del pasado, a intervalos que, por grandes que fueren resultan no obstante seguros, el mismo Platón y la misma ciudad y la misma escuela y los mismos discípulos fueron repitiéndose, como están destinados a hallarse repetidos durante innumerables edades del futuro. ¡No quiera Dios, digo, que traguemos tanto disparate! Cristo murió una vez por todas, por nuestros pecados: *semel mortuus est Christus pro nostris peccatis.*

Con esta audaz afirmación atestigua la fe de los cristianos que, a pesar de todas las apariencias, la historia no consiste en una serie de patrones repetidos sino que marca un avance efectivo, aunque vacilante, hacia una meta final. Como tal, tiene principio, medio y fin, *exortus, processus, et finis.* En tal convicción halla, por decirlo así, la orden de marcha de la *militia* de Cristo.

Para Agustín, pues, el orden de la vida humana no es el orden de la "materia", que elabora ciegamente, sin propósito, la "lógica" de su propio proceso, ni tampoco mera reproducción de un patrón o idea que pueda ser aprehendido a *priori* por la mente humana. Pensar en ello del primero o segundo modo, sería cometer el pecado científico de fornicar con las propias fantasías; en otras palabras, de desencarnar el *logos* de suerte que se robara al *saeculum* todo su posible sentido. Para el cristiano, el tiempo, el espacio, la materia y la forma son todos igualmente, según las palabras de San Ambrosio, "no dioses, sino dones". Así pues, se nos ofrecen no como causas, sino como oportunidades. En tal calidad puede decirse que a la vez "unen" y "separan". Eso hacen al condicionarnos como individuos en el *saeculum.* Pero nuestra condición incluye específicas limitaciones, no siendo la menor de ellas la dificultad de comunicarnos con nuestros compañeros. Esta dificultad se ve agravada por la confusión de lenguas *(diversitas linguarum)* que procede del afán, por parte de los hombres, de rodearse de barreras económicas y culturales de su propia creación, y de las que ni siquiera el santo puede pretenderse exento. "Moisés dijo esto y pasó adelante", advierte Agus-

[99] *De Civ. Dei,* xii. 14.
[100] En realidad del *Eclesiastés,* "nada hay nuevo bajo el sol"

tín; "¿qué quiso dar a entender?" La dificultad en cuestión es la de criaturas cuyas limitaciones de *sentidos* y *mente* les obligan a adoptar expedientes como el de "hacer ruido en el aire".[101] Pero acepta esas limitaciones como imposibles de evadir, y condena vivamente todo intento de establecer un puente místico ya entre uno y otro individuo ya entre las generaciones, como sugestión del diablo.

En este plan, la historia humana se presenta como "tejido de nacimientos y muertes" en que las generaciones se suceden una a otra en orden regular.[102] En ese contexto de generaciones, todos los individuos y cada uno de ellos tienen sus propios tiempos y espacios, de suerte que la noción de un hombre "fuera de su época" es viciosa e irrelevante abstracción. En cuanto a su origen, o sea, de cómo llegase a ocurrir que estuviera en la carne, ya se trate del hombre solo que hubo de ser creado al hacerse el hombre espíritu viviente, ya se trate del ser humano que nace semejante a otro, nada sabía entonces (cuando escribí el *De Academicis)* y nada sé ahora.[103] En otras palabras, nuestra conciencia de individualidad más que un problema es un hecho sin posible explicación científica, actual o venidera.[104] Aceptarlo, es reconocer que nuestra naturaleza y destino es de individuos, tanto acá como después. En esta convicción, más que en ninguna fantasía pagana de un mundo espectral, descansa la creencia cristiana en la resurrección de los cuerpos. Pero en cuanto a las características del cuerpo en resurrección, Agustín responde otra vez con un *non scio.* Esto es, se trata para él de un asunto no de conocimiento sino de fe.[105] Pero es creencia de suprema importancia, pues significa que nada hay inherentemente "fatal" en la materia, ya sea en la materia del cuerpo humano particular ya en la de lo que llamamos civilización "material"; la verdadera y trágica fatalidad está en la ilusión de que sí lo hay, pues ello implica que es imposible "sojuzgar la carne". Pero hacer tal suposición es ignorar la posición, en la naturaleza, en que la Providencia colocó la humanidad.

Como uña y carne del orden natural, la humanidad está en efecto, como todas las criaturas orgánicas e inorgánicas, sometida al fundamental *appetitus* o instinto de las cosas. Sus gustos pueden así ser llamados peso o estirón del espíritu.[106] "Los amores del cuerpo son como

101 *De Trin.* xiii. 1. 4; véase el cap. x de esta obra, p. 379.

102 *De Civ. Dei,* xvi, 10: "series *o* contextio generationum"; xv. 1: "saeculum in quo cedunt merientes succeduntque nascentes".

103 *Retract.* i. 1. 3.

104 *De Anima et eius origine,* iv. 7, 8.

105 *De Civ. Dei,* xx. 21, 22.

106 *Conf.* xiii. ix. 1; *De Musica,* vi. 11. 29: "delectatio quippe quasi pondus est animae".

pesos que lo deprimen o lo enderezan. Así como un cuerpo es movido por su peso, el alma es movida por su amor, dondequiera atraída". Pero el apremio dinámico que así se expresa en el alma humana, no es ciego. Alcontrario, la inteligencia lo ilumina. De consiguiente, sólo alcanza satisfacción *(requies adpetitionum)* cuando halla su "sitio", esto es, cuando aprende a ajustarse al verdadero orden de su ser. En este hecho podemos advertir la superioridad del hombre sobre la creación bruta. "¿Por qué", pregunta Agustín, "soy mejor que la golondrina o la abeja? También ellas tienen en cuenta el orden de su ser, cierto que sin conciencia y sin instrucción, pero lo consiguen por obra de la naturaleza". En estas criaturas como en el hombre, es de notar que no "hacen" el orden en el cual y por el cual están viviendo; pero, viviendo en él, manifiestan la gloria del Creador. "Soy pues mejor que ellas, no por hacimiento mío, sino sencillamente percepción mía del número y la proporción".[107] Esto es, el negocio del hombre en su condición de tal es glorificar a Dios en el conocimiento y el amor.

Así descubre Agustín la pista que conduce hacia la historia humana, no en ninguna abstracción filosófica muy sutilmente hilada (las partículas de materia que incesantemente se juntan y desunen; el tipo que monótonamente se repite a sí mismo en individuos sin cuento); sino pura y sencillamente en el impulso congénito en seres humanos de alcanzar la felicidad. Y esta felicidad es para encontrada en el orden, esto es, en "una disposición o concierto de cosas iguales y desiguales, de tal suerte establecido que a cada cual de ellas se conceda su lugar";[108] pues, como se salga de ello, la consecuencia es *perturbatio* y *miseria*, "confusión" y "desdicha". La vida es pues concebida, inherente e intrínsecamente, como orden. Cuando se trata de criaturas ininteligentes, el "concierto" por el cual dicho orden viene a resultar posible, es meramente orgánico; es una *pax corporis*, esto es, "una disposición ordenada de las partes del cuerpo, derivante de la cesación del deseo". Pero, cuando se pasa a los espíritus racionales, los requerimientos del orden van más allá; éste no se verá ya cumplido sino en una *pax rationalis*, esto es "el acuerdo entre conocimiento y actividad" *(cognitionis actionisque consensio)*. Y, dado que el hombre es un alma encarnada, el verdadero orden humano deberá ser a la vez orgánico y espiritual, esto es, "vida ordenada y salvación del ser viviente" ("pax corporis et animae ordinata vita et salus animatis").

[107] *De Ordine*. ii. 19. 49.

[108] *De Civ. Dei*, xix. 13 (véase el 14): "parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio".

En el empeño de llevar a cabo ese orden, el éxito o el fracaso dependerán *a)* de la esmerada estimación de las cosas en que quepa hallar la dicha verdadera y *b)* de la subordinación, a los valores que se juzgue deber ser finales, de todos los demás. En otras palabras, el orden se hincará en una combinación de discernimiento intelectual y de poder moral. En ese sentido viene a ser verdad el dicho de que "pensar correctamente es condición del buen comportamiento" Pero, por saludable que sea la grave inducción al pensar correcto, no es en modo alguno fácil obedecerla. Porque, en primer lugar, ello supone la comprensión de los primeros principios, en defecto de los cuales el pensamiento se descarriaría. Y, en el segundo, envuelve procesos no menos morales que mentales, en los que el más grave riesgo que amaga al que piensa es que éste permita que su propia sombra se interponga entre él y la verdad. "Obvio es", observa Agustín, "que jamás el error hubiera parecido en la religión de no haber escogido la mente adorarse a sí misma, o al cuerpo, o a sus vanas imaginaciones".[109] Que la mente haya sucumbido a esa tentación, efecto ha sido, naturalmente, del orgullo *(superbia)* que así es para él, como para Tertuliano, el pecado diabólico, y, peculiarmente, el de los filósofos. Como tal, es manifestación de un "vicio" profundamente enraizado, la pasión, esto es, de "poner uno a prueba su poder".[110] Ella se expresa en el afán de "hacerse uno mismo la propia verdad"; de modo que el diablo, príncipe de los bribones, lo es a la vez de los mentirosos e impostores.[111]

El *logos* de Cristo sirve de este modo para introducir un nuevo principio de unidad y de división en la vida y en la historia humanas. La unidad en cuestión no es meramente física, o unidad de la "carne", ya sea ésta concebida como la "materia" que en nuestra constitución figura, ya se entiendan por ella los "procesos" a que la materia anda sometida en lo que llamamos vida orgánica. Ni tampoco, por otra parte, es meramente mental, pendiente de un mundo de patrones independientes del tiempo e inmateriales. Se trata en realidad de una unidad de "naturaleza", la naturaleza de un ser creado a imagen de Dios y predestinado a cumplir la voluntad divina. Los valores humanos, de consiguiente, no son valores para el griego, romano o judío, para el germánico o celta, para el europeo o el asiático, sino para el hombre como tal hombre. En esta conclusión, el cristianismo refuerza la clásica intimación estoica de la fraternidad humana, y renueva su sentido. Al mismo tiempo, procura una nueva autoridad para ella en el *logos* de Cristo.

109 *Retract.* i. 13. 2.

110 Véase el cap. XI de esta obra, p. 436.

111 *Mendacii pater.* Véase S. Juan. viii. 44.

El nuevo principio de unidad sirve al mismo tiempo como principio de división entre los hombres.[112] Porque si la verdadera base de unidad se encuentra en la naturaleza, la del antiguo Adán antes de su caída, o la del nuevo Adán en quien las demandas de la carne es hallan supeditadas a las del espíritu, síguese que la división deberá ser atribuída a algún defecto o perversión de la naturaleza. La unidad se funda en el supuesto de existir un solo mundo, una sola naturaleza, un solo destino para la humanidad. Negar este supuesto es introducir en la vida humana una fatal hendidura o herejía de la cual, salvo la divina gracia, no hay posibilidad de escape. Ello, sin embargo, es lo que precisamente ocurre cuando, como dice Agustín, "la voluntad se aparta de un bien inconmutable y común a todos para perseguir otro que fuere particular o exterior o inferior" [113] Esto es, viene a acaecer a consecuencia de lo llamado esfuerzo de la propia afirmación, siempre y cuando el yo que pretendiere lograrla se considerare opuesto a Dios y su universo.[114]

En la historia humana el nuevo principio de unidad y división se manifiesta en dos sociedades que cabe llamar místicamente *(mystice)* dos ciudades.[115] En cualquier extremo se hallan las dos en vivo contraste: "La una es la ciudad de Cristo, la otra la del diablo; aquélla, la del bien; ésta, la del mal; compuesta entrambas tanto de ángeles como de hombres." [116] Esa vasta generalización sirve para comprender la entera raza humana, "todos los numerosos pueblos esparcidos sobre la tierra, atentos, en sus vidas, a diversos ritos y costumbres, distinguidos por la mayor variedad de lenguajes, armas e indumento".[117] Comprende también la totalidad de la historia humana, pues la vida de ambas sociedades se extiende "desde el principio de la raza hasta el fin del *saeculum*, durante el cual se hallan físicamente entremezcladas, pero escindidas moralmente *(voluntate)*, para verse también separadas en lo físico en el día del juicio".[118] Son la sociedad secular y la sociedad de Dios.

El punto de divergencia entre esas dos formas de asociación se encuentra en sus respectivos deseos.

112 *De Civ. Dei*, xix. 17. 113 *De Lib. Arbit.* ii. 19. 53.

114 A la doctrina clásica de la ἁμαρτία o vicio en la naturaleza humana, el cristianismo opone la del pecado "original" (como opuesto al actual). El pecado original es atribuído al orgullo o deseo de independencia. Su efecto es introducir la guerra de los miembros que viene a dar en la desintegración física y moral o "muerte". Sobre aplicación de esta doctrina a la cuestión de si los niños no bautizados se "condenan", véase, *inter alia*, la afirmación de Agustín, *De Civ. Dei*, xxi. 16.

115 *De Civ. Dei*, xv. 1. 116 *Enchirid.* xxix. 117 *De Civ. Dei*, xiv. 1.

118 *De Catech. Rud.* 19. 31; véase *De Gen. ad Litt.* xi. 15. 20; *De Civ. Dei*, xviii. 54: "duarum civitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus".

Lo que anima la sociedad secular (*civitas terrena*) es el amor de sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios; la que anima la sociedad divina (*civitas caelestis*) es el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo. Aquélla se enorgullece de sí propia; el orgullo de la otra está en el Señor; aquélla busca la gloria de los hombres; ésta cuenta como su mayor gloria su conciencia de Dios.[119]

Estos deseos pueden, pues, ser llamados respectivamente codicia (*avaritia*) y amor (*caritas*). El uno es santo, el otro inmundo; el uno social, el otro egoísta; el uno considera la ventaja común a causa de la asociación superior, el otro reduce aun el bien común a posesión suya por amor al poder egoísta; el uno está sujeto a Dios, el otro es su rival; el uno es tranquilo, el otro turbulento; el uno pacífico, el otro faccioso; el uno prefiere la verdad a los elogios de los necios, el otro es voraz de alabanza en cualesquiera términos; el uno es amistoso, el otro envidioso; el uno desea lo mismo para el prójimo que para sí, el otro le somete; el uno gobierno al prójimo en el interés del prójimo, y el otro en el suyo propio.[120]

Así considerada, la *civitas terrena* se ofrece como reflejo de valores que tienen su raíz en el egotismo que se hace valer como protagonista (*amor sui*). Como tal, su génesis depende del reconocimiento de que el puro antagonismo es suicida; como ocurre en la vida individual, también para las relaciones entre los hombres es indispensable cierta medida de orden. Por lo tanto, el *amor sui*, aceptado como principio de orden, empieza con una aserción del derecho del animal a vivir, que se resuelve básicamente en la satisfacción de las demandas del vientre y la ijada. En este sentido, da lugar a la especie de concordia mostrada, por ejemplo, por una pandilla de piratas, que cabe así tomar como representantes del más bajo nivel de empeño cooperativo. Pero ello en modo alguno agota sus posibilidades como base de cohesión, pues sirve, en efecto, para abarcar todo el vasto despliegue de los valores seculares. Ellos incluyen, para empezar,

el cuerpo y sus bienes, esto es, buena salud, sentidos penetrantes, fuerza y belleza físicas, que son en parte esenciales al vivir bien, y por lo tanto, más eligibles, pero, en parte, de menor precio. En segundo lugar, la libertad, en el sentido en que uno se imagina ser libre cuando es dueño de sí mismo, esto es, en el sentido en que la desean los esclavos. En tercer lugar, padres, madres, mujer e hijos, vecinos, parientes, amigos y, para todos cuantos de algún modo compartan nuestro punto de vista (el grecorromano), la ciudadanía en un Estado venerado como padre, juntamente con honores, recompensas y lo que se llama pública estimación. Finalmente, el dinero, término empleado para comprender todo lo que legalmente poseemos y tenemos el derecho de vender, o disponer de ello en otra forma cualquiera.[121]

[119] *De Civ. Dei*, xiv. 28.
[120] *De Gen. ad Litt.* xi. 15. 20.
[121] *De Lib. Arbit.* i. 15. 32.

Los valores del secularismo se valen, para su expresión, de trazas características en que forma y función están más o menos cabalmente reconciliadas, y esas trazas constituyen el orden secular. Dicho orden, la *pax terrena*, se manifiesta al menos en tres fases. La primera es la de la *pax domestica*, el orden que determina la vida del hogar.[122] Dicho orden depende en definitiva de la unión del varón y la mujer *(copulatio maris et feminae)*. Pero esta unión, como causa de prole "según la carne", puede al mismo tiempo ser considerada como vivero de la ciudad *(seminarium civitatis)*. Por ello el orden del hogar origina un segundo orden más comprensivo, la *pax civica*.[123] La tercera fase de la asociación humana se produce cuando hogar y ciudad se ensanchan en escala mundial *(a domo et ab urbe ad orbem)* para su eclosión en imperio.[124] Difiriendo como lo hacen en su constitución y objetivos, esas tres formas de la sociedad secular tienen siquiera esto en común: que su existencia depende de la voluntad.[125] La voluntad de que se trata, no obstante, no es la de una "superalma", ni puede ser descrita como "general" salvo en cuanto revelare "una composición o concierto de humanas voluntades particulares con respecto a los objetos que pertenecen a la vida mortal".[126] Así pues, difícilmente el orden que acierta a desenvolverse en la sociedad secular podrá ser más que imperfecto.

> Las asociaciones de los mortales, desparramadas como se hallan en toda la tierra, enfrentadas a la mayor diversidad posible de condiciones locales, se sienten con todo inducidas por el vínculo de una naturaleza común a perseguir sus respectivas ventajas e intereses. Pero mientras el objeto de apetencia sea insuficiente para algunos o para todos, porque no posea tal carácter (o "porque su carácter no tenga permanencia" *—quia non est id ipsum)*, la asociación se hallará normalmente dividida contra sí misma, y el más fuerte elemento oprimirá el más débil ("adversus se ipsam plerumque dividitur et pars partem, quae praevalet, obprimit"). El vencido se somete al vencedor porque prefiere la paz y la seguridad, en cualesquiera términos, al dominio o aun a la libertad, de suerte que los que escogieron antes morir que ser esclavos siempre excitaron el mayor asombro.[127]

Al reescribir así su Tucídides, en espíritu no menos realista, Agustín niega las pretensiones del idealismo filosófico según las enunciara el ciceroniano Escipión, quien, en *De re publica*, había definido la comunidad política "como el interés del pueblo, siendo éste un grupo *(coetus*

122 *De Civ. Dei,* xix. 14: "pax domestica, id est ordinata imperandi oboediundique concordia cohabitantium". 123 xv. 16. 124 xix. 7: "imperiosa civitas".

125 *De Lib. Arbit.* i. 12 y 13.

126 *De Civ. Dei,* xix. 17 b: "concordia civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum". 127 xviii. 2.

multitudinis) asociado por el vínculo de la ventaja común *(utilitatis communione)* y por un común sentido del derecho *(iuris consensu)*". "Porque ¿cómo puede existir el derecho", pregunta, "cuando no hay justicia?" [128] Y como lo dice en otra parte,[129] "ausente la justicia, ¿qué son los reinos sino una extensa banda de ladrones? Y ¿qué son las bandas de ladrones sino reinos chicos?" Desde este punto de vista, no hay diferencia esencial entre el imperio de Alejandro y el del pirata a quien prendió. "El uno infesta el mar, el otro toda la tierra." Así pues, rechaza la afirmación idealista para definir de nuevo el Estado como "grupo de seres racionales, asociados mediante un vínculo común respecto de las cosas que amaren".[130] Vista de esta forma, la calidad de una comunidad cualquiera puede ser medida en términos de los objetos de su deseo.

Podemos detenernos acá para insistir en que, según Agustín, los objetos en cuestión no deberán ser clasificados entre los materiales ni entre los ideales; esto es, que el lindero no es entre ponderables e imponderables. Los llama con exactitud temporales; y de ellos representa una consolidación la *pax terrena*.[131] La divina providencia, dice Agustín, proporcionó a la humanidad la base física para un orden humano adecuado, al proveerla con bienes apropiados para la vida mortal. Esos bienes comprenden ciertos valores "ideales" como "la seguridad y la sociedad de la especie a que se pertenece, y todo lo necesario para mantener y reparar este orden: luz, la voz, aire para respirar, agua para beber, y todo lo que sirve para nutrir, vestir, cuidar y adornar el cuerpo".[132]

Para Agustín, el punto de verdadera significación no es tanto el de los bienes de la vida secular cuanto el de la actitud que el secularismo adopta hacia ellos. Llama a esta actitud "afán posesivo"; y, según este criterio, la señal distintiva de la *civitas terrena* es la voracidad o concupiscencia de la posesión *(libido dominandi)*. Esto es, tratar aquellos bienes como "privados" *(privatum)*, reclamando el derecho de "adueñarse de ellos" para su distribución dentro del grupo *(sua cuique distribuere)*; pretensión que implica al mismo tiempo el derecho de explotación *(uti abutique*, en la fraseología de la ley romana). En el orden secular, la pretensión así indicada, se manifiesta en la "propiedad" que, pues, cualquiera que sea la forma por ella asumida, se convierte en "inmutable fundamento de las relaciones humanas", destinada a desviar y pervertir conceptos como los de la personalidad, matrimonio y familia. Pero "adueñarse", en este sentido, es también "dividir"; su ideal de independencia, es también un ideal de aislamiento, el aisla-

[128] xix. 17-19. [129] iv. 4. [130] xix. 24. [131] xix. 14. [132] xix. 13.

miento de la propia suficiencia económica y moral. Además, la codicia de poseer de bienes temporales es inevitablemente exclusiva y acaparadora. "Porque quien apetece la gloria de la posesión, sentiría que su poder menguaba si se viese obligado a compartirla con algún viviente asociado." La sociedad secular puede así descubrir su prototipo en Babilonia, "la ciudad de confusión", desesperadamente hendida por cismas y discordias que, por limitaciones de su propia imposición, no acertaba a vencer.[133] Y ya que "Caín significa posesión", puede considerarse al fratricida como su fundador y primer ciudadano.[134]

Tales limitaciones son las de una sociedad cuyo ideal de concordia en lo tocante a las demandas de la vida temporal, jamás se elevó por encima del de los componentes intereses individuales.[135] Por lo tanto, la pasión dominante debe hallar satisfacción substitutiva "en las personas de sus miembros principales o en los de las naciones que somete... Así pues, aprecia su propia virilidad en sus hombres poderosos *(in suis potentibus diligit virtutem suam)*.[136] El resultado es que se convierte en teatro de una lucha por la supervivencia, cuya ley es que "el pez gordo se traga el chico". "Este mundo", dice Agustín, "es un mar en que los hombres se devoran por turno unos a otros, como los peces". Al reducir de esta suerte la vida secular a términos puramente biológicos, rinde plena justicia al concepto, venido de Herodoto, del conflicto en la sociedad. Tal conflicto es rasgo inherente e inextirpable del secularismo, del cual, según sus principios, no hay imaginable evasión. "Porque si el hogar, común refugio de los males de la vida humana, no consiente sino imperfecta seguridad, harto peor ocurrirá en el Estado, que, cuanto mayor fuere, más lleno estará de litigios civiles y delincuencia, aun en el momento en que consiga una tregua de las turbulentas y a menudo sangrientas sediciones y guerras civiles, de cuyo acaecimiento raras veces están libres los Estados, mientras que de aprensión de ellas no lo están jamás".[137] Aceptada esa opinión, el mantenimiento de la *pax civica* depende, en último análisis, del miedo, esto es, del poder de forzar al recalcitrante *(metus quo coerceat)*. O bien, según las palabras de un moderno: "l'armée est la manifestation la plus claire, la plus tangible, et la plus solidement attachée aux origines que l'on puisse avoir de l'état".[138]

Así considerada, la *polis*, lejos de ser cura de la herejía, constituye

[133] xvi. 11: "de poena venit illa multiplicatio mutatioque linguarum"; xix. 7: linguarum diversitas hominem alienat ab homine". [134] xv. 5, 7, 17.
[135] xix. 14: "omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae in terrena civitate. [136] xiv. 28. [137] xix. 5.
[138] Sorel, *Réflexions sur la Violence*, p. 162.

la mayor y más descarada de todas ellas; y ello es de constante certeza, tanto si asume forma de reino como de imperio, tanto si es monarquía como república (*regnum vel civitas, res publica*). Esta verdad se aplica en primer lugar a Asiria, prototipo del logro oriental en el estadismo, ejemplo de conquista y explotación brutales "que sólo cabe describir como bandidaje en colosal escala".[139] Pero no es menos evidente en los casos de experimento político europeo que en el del asiático; en el de Atenas, "madre y nutricia del saber liberal, hogar de tantos magnos filósofos, gloria y distinción de la Hélade";[140] o en el de Roma que, reconciliando el cívico requerimiento del "buen vivir" con las demandas de la seguridad imperial, había resumido y completado el empeño político del Occidente, realizando victoriosamente los ideales seculares de estabilidad, prosperidad, gloria militar y paz imperturbada.[141]

Agustín, pues, aconseja no poner confianza en príncipes o en pueblos, en reinos o en repúblicas. De reinos y reyes observa que estiman su logro en términos no de la rectitud, sino del servilismo de sus súbditos.[142] El vicio de la república, por otra parte, radica en su ideal de una justicia meramente política y económica (o llámesela utilitaria), con la que se enlaza el ideal igualmente vicioso del conformismo, o, como diríamos, del ajuste social. "Como la mujer ateniense", dice, "podéis, por una serie de dosis menudas, acostumbraros al veneno".[143] Pero hay tanta premura en conformarse, que la recusación significa poco menos que el ostracismo social, y "es enemigo público aquel a quien ese ideal de felicidad no atrajere".[144] Así y todo, es ilusión contar con que sea posible evadirse de los males de la sociedad organizada por la vuelta al primitivismo, ya que ello envuelve la falacia de que la "naturaleza" sea intrínsecamente virtuosa, y la "ley" señal de degeneración. Esto, sin embargo, es herejía, pues presume que la corrupción sea algo inherente a la fábrica política, independientemente de las voluntades que la crearon y la mantienen. En la Roma primitiva esta idea llevó a una revolución contra los reyes; pero la "libertad republicana", apenas conseguida, dió lugar a la opresión, exponiendo los débiles a los "agravios de los fuertes", cuyos excesos determinaron a poco la secesión de la plebe.[145] Sólo hubo un freno eficaz a tales excesos, el temor del peligro extraño, la sensación de los romanos de que se unirían o se perderían juntos. Dicho

[139] *De Civ. Dei*, iv. 6: "quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?"
[140] xviii. 9.
[141] xviii. 2; véase ii. 20; "tantum stet, inquiunt, tantum floreat copiis referta, victoriis gloriosa vel, quod est felicius, pace secura sit". Se refiere posiblemente a Cicerón, *Ep. ad Attic*, viii. 11. 1 y 2. [142] *De Civ. Dei*, ii. 20. [143] *De Mor. Manich.* 8. 12.
[144] *De Civ. Dei*, ii. 20. [145] ii. 18.

temor indujo a una especie de cohesión, pero de carácter meramente negativo. No alcanzó, pues, a constituir una base segura para la paz creadora.

Los eventos subsiguientes de la historia romana sirvieron sólo para poner de relieve las deficiencias originarias del ideal secular. El motivo económico, que era dominante, se manifestó en "la explotación de los plebeyos, como esclavos, por los patricios", mediante el codicioso acaparamiento de la tierra y una bárbara administración de la ley relativa a deudas e intereses. Con todo, en vez de intentar la enmienda de sus faltas, los romanos procedieron a agravarlas, empeñándose en un extenso programa de conquistas y adquisiciones en que "alegaron la necesaria defensa de la libertad y seguridad como excusa para satisfacer su voracidad de gloria humana".[146] Pero el afán nacional de prestigio no dejó de tener su valor, pues, "como vicio por cuya causa suprimieron todos los demás",[147] sirvió para procurarles una medida nunca vista de prosperidad material *(res prosperae)*. Ésta, sin embargo, no había de traer consigo verdadera promesa de alivio en las dolencias que afligían el Estado competitivo; y los éxitos de Roma en Italia y en el extranjero sólo acarrearon ocasiones acrecidas de "hacer y gastar dinero". De este modo instaron el desenvolvimiento de dinastías económicas, "al compás que los más poderosos empleaban su riqueza para someter el más débil a su autoridad".[148] Al mismo tiempo causaron una verdadera inundación de males sociales, una arrebatiña de riquezas que amagó el principio mismo de la propiedad privada, "al crecer una generación que ni sabía conservar sus haciendas ni sufrir que otros lo hicieran".[149] A ello se emparejaba una nueva forma de parasitismo en que, mientras el pobre engordaba a expensas del rico a fin de gozar de "inerte calma", el rico lo mantenía en sus garras para halago del propio orgullo.[150] Total, que la "concordia se vió desbaratada y destruída, primero por salvajes sediciones asesinas, luego por una larga serie de inicuas guerras civiles". Por tanto, "la concupiscencia posesiva, así mostrada en su más pura forma entre los romanos, triunfó en las personas de unos pocos hombres de excepcional poder, sólo para reducir y agotar a los restantes, y, finalmente, imponerles el yugo de la servidumbre".[151] Pero si se trata de fijar la responsabilidad de esta evolución, que no se olvide que la "am-

[146] iii. 10. [147] v. 13. [148] ii. 20.

[149] ii. 18; véase iii. 10: Cita la *Eneida*, viii, 326-7:

Deterior donec paulatim ac decolor aetas
et belli rabies et amor successit habendi.

[150] *De Civ. Dei*, ii. 20. [151] i. 30.

bición no hubiera hallado coyuntura para sus fines salvo entre gentes corrompidas por la avaricia y la lujuria".[152] En tales circunstancias, era muy débil lo argüido por Escipión, esto es, que Roma fuese o hubiese sido alguna vez república.[153]

Finalmente, la adquisición del imperio sirvió tan sólo para acrecentar los peligros a que se hallan expuestos los políticos en afán de competencia, pues procuró "una felicidad deslumbrante como el cristal, pero igualmente quebradiza, y un temor aun más terrible de que súbitamente se hiciera añicos.[154] Porque los peligros de un volumen de agua son proporcionales a su tamaño. Dándose cuenta de tales peligros, el Estado imperial

cuida de neutralizarlos imponiendo a sus súbditos no sólo su yugo sino también su cultura *(limguam)*. Pero ¡a qué precio en efusión de sangre humana! Y, no obstante, ¡quedan todavía naciones extranjeras que domeñar! Y, con el aumento de dominio, crece también la posibilidad de la lucha intestina, todavía más perniciosa que la guerra con el extraño. Y, con todo ello, declaran que el hombre cuerdo se hallará pronto a sostener las guerras justas. Como si, dado que se acordase de su humanidad, no hubiese más bien de deplorar la necesidad de guerras que, si no fuesen justas, no requirieran su sostenimiento. Así pues, para el cuerdo no habría guerras.[155]

Resulta, entonces, que para Agustín, el conflicto es función inevitable de la sociedad secular organizada. A este hecho atribuye el carácter ilusorio del logro secular. Porque, en los conflictos a los que el secularismo está entregado, "aun sus victorias son mortales o siquiera con semblante de muerte";[156] de suerte que el destino al que finalmente deberá enfrentarse es el de Asiria y el de Roma. En esos términos rinde justicia Agustín a los hechos de la historia social que en vano había intentado el clasicismo hacer inteligibles, ya por el "principio de decadencia", debido a Herodoto o mediante el mito humanista de la corrupción: la de la *virtù*. Al propio tiempo ofrece a la historia una moral por nadie, salvo los profetas hebreos, percibida, al declarar que "al consagrarse a las cosas de este mundo, no se fueron los romanos sin su recompensa".

Dios, autor y dador de la felicidad, porque es el verdadero Dios, concede los reinos de la tierra a los buenos y a los malos, pero no al azar, y, por decirlo así, fortuitamente, por cuanto es Dios; ni tampoco por fortuna, sino de acuerdo con el orden de los tiempos y estaciones, orden que, aun celado para nosotros, es por Él plenamente conocido. Este orden lo observa,

[152] i. 31. [153] xix. 21. [154] iv. 3. [155] xix. 7.
[156] *De Civ. Dei*, xv. 4.

en modo alguno sometido a él, antes gobernándolo y disponiendo de él como dueño y señor. La felicidad, empero, no la concede sino a los buenos.[157]

La grandeza del imperio romano no deberá, pues, ser atribuída a la suerte o al hado. Los imperios humanos son constituídos por la providencia de Dios.[158]

Dios, pues, "dispone los tiempos y los resultados de las batallas,[159] permitiendo en los que vencen las marciales cualidades que se lo han de consentir. Con todo, suponer necesariamente exaltadas por ello las cualidades marciales, es falacia, pues no hay modo de consagrar el egotismo; y el poder, ya material o moral, si se toma con abstracción de la caridad, es un "vicio", cuyo desempeño no puede tener sino consecuencias deletéreas. En esta ley percibe Agustín, no la operación de una *nemesis* como la de Herodoto, sino la mano de Dios operando en la historia para castigar los pecados de los padres en sus hijos, de generación en generación. Esas "visitaciones" pueden, en realidad, ser evitadas, pero con una condición: la de que esos descendientes dejen de intoxicarse con la ilusión y se decidan a ver cara a cara los hechos. Esto, no obstante, era lo que el clasicismo tenaz y persistentemente se había negado a hacer.

Hemos visto que, para ser verdaderamente humano, es menester que el orden propuesto sea inteligible, esto es, que consiga en algún grado reconciliar la práctica con la teoría, la acción con el pensamiento.[160] Causó, pues, el secularismo, un característico esfuerzo de entendimiento que, como tentativa *a)* de racionalizar y *b)* de justificar su actividad, puede propiamente ser llamado ideología del poder. Como tal, sus orígenes se pierden entre las neblinas que empañan el alba de la historia humana. Pero la ideología primitiva sobrevive en numerosas y variadas formas de fetichismo y tabú, en la reificación de fantasías, temores y esperanzas, y no hablemos de elaboradas técnicas de propiciación y sacrificio. La existencia de tales fenómenos atestigua del modo más terminante la fuerza del *amor sui*, el humano deseo de un medio de preservación de uno mismo entre los peligros de un ambiente obscuro y misterioso. A la presencia de este impulso en los tiempos grecorromanos se debe el nacimiento de los dioses. Esos dioses pueden ser clasificados, según el plan convencional de Varrón en *1)* los de los poetas *(ad theatrum)*, *2)* los de los filósofos *(ad mundum)*, y *3)* los de los pueblos *(cives, maximi sacerdotes)*; o, si se acepta la modificación propuesta por Agustín, en *1)* cívicos y poéticos, y *2)* "naturales" o filosóficos.[161]

[157] iv. 33. [158] v. 1. [159] v. 22. [160] Véase la p. 475.
[161] *De Civ. Dei*, iv. 27, y vi, vii, viii y en otras diversas partes.

Entre los tales, los primeros que hay que considerar son los cívicos, o, como diríamos, las deidades "oficiales", los dioses del hogar y del Estado, cuya génesis e historia corresponde a la de la misma sociedad. Porque, con el colapso de la estructura social heroica y la ascensión de la *polis,* esos dioses, como Agustín lo señala, vinieron a ser elegidos por razones económicas y políticas, esto es, con vistas a la promoción de la virtud cívica, debiendo formar la selección así efectuada lo que, siguiendo a Cicerón, llama la "constitución de religiones".[162] Ésta se desenvuelve sobre bases puramente empíricas o pragmáticas, pero, una vez establecida, adquiere un carácter consuetudinario que da la impresión de algo eminentemente seguro y conservador (τὰ νόμιμα, *pax deorum*). Esta impresión es, empero, ilusoria, ya que la *constitutio religionum* evoluciona con la vida política, de suerte que la "superstición" de hoy se convierte en el culto autorizado de mañana. En este sentido, no puede darse más grave amenaza a la estabilidad política que lo que Cicerón llamó "confusión de religiones".[163] No por otra razón los sacerdocios son de tanta monta en el orden cívico, y su función tan a menudo se convierte en sumo objeto de la ambición política, codiciada aun por quienes privadamente dudan de los dioses o los niegan. Porque, al paso que el derecho y obligación de mantener la *pax deorum* es justamente considerado departamento de interés público, del que finalmente viene a ser responsable el magistrado, con todo, están los colegios del sacerdocio al cuidado de funciones especiales de carácter comprensivo. Estas incluyen: *a)* el oficio augural y la *haruspicina,* operándose en ellos según los métodos acostumbrados para descubrir e interpretar la "voluntad de los dioses"; *b)* el cumplimiento de las observaciones rituales, principalmente sacrificios, relativas a los cultos autorizados; y *c)* la regulación y administración de la *religio,* de la que podían producirse explosiones en coyunturas críticas, con aciagas consecuencias para el orden establecido. Por espacio de siglos el pontificado romano se había mostrado superior en la habilidad con que conseguía neutralizar y, como ello fuese menester, embalsamar los religiosos impulsos subversivos; pero la necesidad de intervención política con motivo de la conspiración de las bacanales fué seguro indicio de que la capacidad de obtenerlo menguaba. Esto es, la eficacia de la *religio* como instrumento para la disciplina social (narcótico o estimulante del pueblo) era, al menos en sus formas tradicionales, cosa del pasado. Que a este punto se hubiese venido, era, como Augusto lo advirtió, inevitable. Porque identificar la virtud con

162 vii. 2: "Di selecti (constitutio religionum)".
163 *De Legg.* ii. 10. 25.

la utilidad política o económica, era minar sus propios cimientos. Hubo así de admitir obscenidades tales como las relacionadas con el culto de la *Magna Mater*. Por tal motivo era absurdo imaginar que los dioses paganos procurasen, ni entonces ni nunca jamás, autoridad al recto vivir.[164] Como ya Tertuliano lo dijera: "Romani non ob religiositatem magni sed ob magnitudinem religiosi." Suponerlo de otra suerte hubiera sido, al ir a enganchar, poner el carro delante del caballo.

El segundo aspecto de la ideología grecorromana es el de la ficción,[165] esto es, el esfuerzo de los poetas, que elaboraban conceptos sacados del vasto depósito de la imaginación popular para ofrecer una convincente leyenda de justicia y poder. La significación social de ese empeño no pudo por largo tiempo escapar a la atención; la conmemora, entre otras tradiciones, la de Tirteo incitando a sus compatriotas a la victoria en las gueras mesénicas. Fué no menos evidente en los líricos jónicos, quienes, difundiendo su mensaje de la autocomplacencia, contribuyeron poderosamente a la notoria desmoralización de aquella sociedad. Por lo tanto, el "arte", en sus comienzos espontáneo y sin traba, no tardó en quedar bajo vigilancia y administración del Estado. En Roma, como Agustín lo señala, ya ello se advierte de antiguo, en las XII Tablas, donde "entre los muy pocos delitos para los que se prevenía la pena capital, figuraba la publicación de versos calumniosos y difamatorios";[166] disposición luego reforzada por el establecimiento de la censura teatral.[167] La actitud así asumida por los prácticos romanos halló justificación teórica en Platón, partidario de que la libertad de palabra cayera bajo la rígida administración del Estado. Agustín apoya esa intervención como siquiera mitigadora de los males imputados al arte secular; y a la vez la considera indicio de males morales y sociales para los que la prohibición no es en modo alguno verdadera cura.[168] La actitud de Platón hacia el arte, sin embargo, estaba lejos de ser universalmente adoptada. Porque, por otra parte, había quien sostuviese —Aristóteles, por ejemplo—, que, propiamente entendido como "imitación", el arte podía ejercer una función positiva, catártica, en la *polis*. Era esta función como homeopática: excitando y apaciguando las emociones de la piedad y el terror, cuyo exceso hiciera imposible la vida política, ofrecía una alternativa innocua a la fiera purga de sangre. Ya antes procuramos indicar qué juicio le mereciera a Agustín esa teoría.[169]

164 *De Civ. Dei*, ii. esp. 4, 5, 6.

165 *Ib.* ii. 8 y 14, *fabulae, figmenta poetarum*, o bien *poetica*.

166 ii. 9. 167 ii. 13. 168 ii. 14; véase xiii. 5.

169 Véase el cap. x de esta obra, pp. 381 *s*.

La ideología popular, bien sea incorporada a la vida cívica, bien sea a la del arte (*fabulosa vel civilia, theatrica vel urbana*), pasa por fácil metamorfosis a la de la filosofía. Ello sucede al reemplazarse el concepto de fuerzas sobrehumanas, obrando esporádicamente a través de la naturaleza, por el de Dios, considerado como energía cósmica o alma del mundo.[170] Al sustentar esa noción, la filosofía se condena *ab initio* a fracasar en su intento de resolver las confusiones y perplejidades del pensamiento popular. Al propio tiempo no es ella menuda antagonista, y conviene acrecentar no poco la cautela al intentar el examen y exposición de sus pretensiones.[171] Pero a pesar de toda la sutileza con que despliega y defiende sus posturas, no puede celar el hecho de que, como los más populares tipos de la ideología secular, no representan ellas más que la consagración del egoísmo, y son así terrenas, de la pura tierra (*civitas terrigenarum*).

Propio es del secularismo adorar un dios o dioses por cuya ayuda pueda reinar victorioso en paz temporal, alentado no por el amor de la sabia prudencia, sino por el afán de la posesión. Porque los buenos usan de este mundo de suerte que puedan gozar a Dios, mas los malos usan de Dios de suerte que puedan gozar de este mundo.[172]

No podemos seguir a Agustín en su largo y penoso empeño de desarraigar las diversas formas de ilusión que habían hallado cuerpo en la ideología popular: las ilusiones de pueblos, poetas y filósofos. Se entrega a ese trabajo con verdadero temple, a lo Lucrecio,[173] pero con artillería infinitamente más pesada que la montada por el epicureísmo. Cada uno y todos ellos, afirma, no son dioses, sino palabras; y los denuncia antes como artificios de la *scientia* para esconder su ignorancia que de la *sapientia* para revelar la verdad. Así pues, considerados como dioses, son fraudulentos; sólo es menester descubrirlos y se disiparán al aire leve. No obstante, en su calidad de palabras, indican alguna especie de realidad, aunque confusamente aprehendida, desfigurada y mal interpretada. De esta suerte, con ser en realidad engaños, son espantosa y desastrosamente reales para los que creen en ellos. En este plan, cabe

170 *De Civ. Dei*, vi. 8.; vii. 6: "deum se arbitrari esse animan mundi, quem Graeci vocant κόσμον, et hunc ipsum mundum esse deum".

171 viii. 1: "intentiore nobis opus est animo".

172 xv. 7.

173 Véase el cap. II de esta obra.

sugerir que, por tenues que sean los cuerpos de los diablos, tienen substancia bastante para arder.[174]

En ese respecto, el error del clasicismo puede ser sumariamente descrito como fracaso en la identificación del verdadero manantial de poder, y, por tanto, de su carácter y condiciones. El error así indicado viene de los orígenes, y cabe atribuirlo al cabal tejido de falacias que frustraron las aspiraciones seculares de los hombres. Hace polvo tales falacias el cristianismo con sólo una frase: *todo poder viene de lo alto.* Y, con ello, no subscribe la antítesis que sitúa el "poder" en oposición a la "benevolencia", al modo de esos fofos sentimentales que tan duramente critica Aristóteles en un capítulo famoso de su *Política.*[175] Ni se condena a trabajar con el propio Aristóteles en la huera tentativa de efectuar una parcial reconciliación entre los dos. Porque advierte que, por vicioso que sea en principio, el deseo secular de captar el poder y adueñarse de él no es sino perversión del impulso enteramente justo y natural de salvarse de los peligros y la destrucción; y cabe explicarlo como efecto de su incapacidad en reconocer su mayor y sumo bien. Así pues, para los cristianos, la antítesis no es entre "benevolencia" y "poder", sino más bien entre el amor del poder y el poder del amor. Desde el punto de mira de la *pax caelestis,* el orden de la sociedad divina es al mismo tiempo el orden del amor.[176] Ello puede ser misterioso,

[174] *De Civ. Dei,* xxi. 10. Quise indicar en este párrafo la substancia de la demonología de Agustín. La creencia en la existencia de *aëriae potestates* estaba hondamente arraigada, tanto en la tradición hebrea como en la antigüedad grecorromana. La noción de que eran capaces de dañar o favorecer al hombre, era igualmente corrientísima en la mente popular. Así Juliano, también él firme creyente en demonios, dice de los cristianos que su teología se reduce a dos cosas: *1)* a silbar para alejar los diablos y *2)* a hacer la señal de la cruz sobre sus frentes (p. 266, nota 30, en esta obra).

Acepta Agustín plenamente la existencia de demonios, pero les niega capacidad para la acción independiente, cuya posibilidad excluyó la cristiana doctrina de ser la acción de Dios sobre el mundo inmediata y directa. Los demonios, pues, sólo pueden hacer lo que se les permite, que es sujetar y afligir sólo a quienes, a juicio de Dios, justo es que engañen y aflijan. En este sentido, los fenómenos (auténticos) del espiritualismo, pueden ser achacados a su actividad (*De Civ. Dei,* vii. 35). Pero es importante recordar que, según Agustín, carecen de influencia salvo en la mente pecadora (*ib.* x, 21 y 22): "non enim (aëria potestas) vincit aut subiugat nisi societate peccati"; esto es, hay un elemento de subjetividad involucrado en cada caso. En este plan, niega vigorosamente la opinión pagana de que haya en ningún sentido real "intermediarios" entre un puro dios y un mundo contaminado por la materia.

El resultado fué antes inmovilizar que descuajar a Lucifer y su banda; de suerte que la demonología popular, juntamente con métodos mecánicos de exorcismo antes mencionados, ha sobrevivido a través de la Edad Media y hasta los tiempos modernos.

[175] Cap. III de esta obra, p. 83.

[176] *De Civ. Dei,* xv. 22: "ordo amoris, dilectionis, caritatis".

pero no mítico ni hipotético. Porque significa, sencillamente, que las mismísimas voluntades humanas se vincularon, no a objetos trascedentales (que dejan para el platonismo) sino a un principio que da al "objeto" mundo un carácter muy otro, "haciendo todas las cosas nuevas".[177] Ello es decir que lo que prescribe es *adhaerere Deo*, la adhesión a Dios, manantial de verdad, belleza y bondad, realidad suma, como principio básico de la regeneración individual y la reforma de la sociedad, punto de partida de un nuevo experimento en las relaciones humanas, en cuya aceptación se contiene la única esperanza de que se cumpla la promesa de la vida secular. Esta es la alternativa del cristiano a la proposición pagana de que la acción correcta supone el pensar correcto; y puede llamársele con exactitud "justificación por la fe".

Así pues, el llamado cristiano se dirige primera y principalmente al individuo, considerado no pizca de materia cósmica "disparada como un meteoro a través del espacio y por breve momento iluminando el cielo antes que la obscuridad se cierre una vez más en derredor de él", ni tampoco a modo de ἄνθρωπός τις, mero ejemplar de un conjunto político, cultural, funcional, racial o biológico, sino, en palabras de Tertuliano, como el *vas spiritus*, único sujeto real de la volición *(voluntarius motus)*, esto es, de inteligente y deliberada actividad. A este llamado responde el individuo por un acto de su querer, "la reacción del alma al estirón o arrastre de su amor": en otras palabras, por la conversión que, de esta suerte, en el cristiano plan salvador, asume, entre las compulsiones de la naturaleza, un sentido que jamás sospechara el mundo clásico. El fenómeno de la conversión había sido ignorado por Aristóteles, cuya disciplina se basaba en el acostumbramiento (ἐθισμός), como por Plotino, quien se fiaba del "intenso cultivo de la facultad especulativa". Su existencia había sido, sin duda, reconocida por Platón, especialmente en la *República* y en el *Banquete*, donde se la describe como "revolución del alma hacia la luz" y se la identifica con la operación de un impulso llamado Ἔρως o amor.[178] Pero, mirándolo bien, la analogía entre el amor platónico y el cristiano es puramente superficial. Porque la "pasión" platónica es pasión de trascendencia; tras ella acecha el supuesto de un hiato o discontinuidad entre los mundos sensible e inteligible, que ese concepto debe vadear; y su uso a este fin nos da excelente ejemplo de cómo la ciencia recurre a lo mítico o hipotético para hacer plausibles sus construcciones artificiales: vicio contra el cual protesta con tal vigor

177 Véanse los magníficos capítulos *De Civ. Dei*, xxii, 22, 23, 24.
178 *Rep.* 518 B *ss.; Banq.* 202.

el realismo cristiano, que afirma haberlo eliminado. En tal caso, la falacia se halla en el supuesto inicial; y, desde este punto de vista, la invención platónica resulta del todo gratuita, pues la conexión que industriosamente se afana en establecer, existe ya. Por lo tanto, sirve tan sólo para llamar la atención hacia una necesidad genuina, la de una conexión no entre sentido o inteligencia, sino entre el hombre como conjunto, sujeto del *voluntarius motus*, y el objeto mundo en que "vive y se mueve y tiene su ser". Esta conexión, empero, tampoco deberá ser "establecida": bastará que se la reconozca, ya que también existe, como lo hizo desde el principio y lo hará hasta el fin del *saeculum*. Reconocer su existencia es reconocer la de la gracia divina.[179]

La necesidad de la gracia es la de percibir una relación cuya realidad es notoria, o lo fuera, de no andar voluntaria, perversamente ciega la humanidad. Y, en contraste con las "conexiones" ficticias dispuestas por la razón discursiva, aquella percepción carece totalmente de cualquier elemento de hipótesis o mito. Como materia de directa experiencia inmediata *(intima scientia)*, pertenece exactamente al mismo orden de hechos psicológicos de que cada ser humano rinde testimonio apenas se descubre dotado de la percepción sensorial y discernimiento que tiene el deber y el privilegio de gozar. Puede, en efecto, ser considerado sencillamente, como renovación en forma mucho más intensa, del mismo experimento de la niñez.[180] De uno de ese tipo, no hay "explicación" posible ni necesaria. Llamar la atención hacia él, no es más que llamarla hacia un hecho indudable de la vida consciente, cuya existencia había sido vagamente aprehendida por el clasicismo, aunque tantísimo se hubiese errado en su interpretación.

Así considerada, la "gracia" aparece como respuesta a una demanda del hombre, perfectamente normal y legítima, la de iluminación y poder; e indica un ideal, no de vacuidad alguna de la mente o del espíritu,[181] sino de sabiduría o discernimiento cristiano *(sapientia)*. Porque, como Agustín insiste siempre en declarar, demanda de fe es demanda de entendimiento, que no se satisfará con ninguna especie de confusión intelectual o moral, sino tan sólo por el conocimiento más claro y seguro del preciso carácter del privilegio humano y de la mejor manera de

[179] Véase el cap. x de esta obra, p. 385, sobre Agustín como ante todo "doctor de la gracia". Su explicación y defensa de ella se desenvuelve especialmente en los trados antipelagianos (ed. Bright). [180] Cap. x de esta obra, pp. 385 *s*.

[181] Eso, también, lo deja al platonismo; véase el cap. IV de esta obra, p. 174, sobre Plotino; y el XI, p. 417, sobre ἕνωσις, "simplificación" del espíritu, obtenida por un proceso de "vaciamiento".

gozarlo[182] Este conocimiento no ha de ser imaginado como algo mágico, don súbito, inexplicable y definitivo de una "luz interior", sino como culminación de un prolongado, arduo proceso de autodisciplina, por la que el hombre natural es gradualmente convertido en espiritual.[183] Como tal se le llama, justamente, no trascendencia, sino cumplimiento de la naturaleza; no reconstrucción, sino regeneración y renuevo. Y esto es ya suscitar la cuestión de cómo la gracia opera.

Como misterio que desafía el análisis científico, dicha operación sólo puede ser descrita metafóricamente: "es", dice Agustín, "medicina del alma, obrando íntimamente como en el cuerpo, exteriormente, las drogas".[184] Como tal, es para el espíritu lo que el ejercicio para la constitución física: es gimnasia mental y moral. La posesión de huesos y nervios es parte de la dotación física, de lo que unos hombres gozan más y otros menos; pero el mismo Sansón llega a perder su fuerza ya por falta de práctica o por abuso. La misma verdad es de otra suerte ilustrada en la parábola de los talentos. En esta consideración cabe hallar la respuesta de Agustín a la cuestión de si la gracia es libre o condicionada. Como parte esencial de la constitución de las cosas, es tan libre e incondicionada como la atmósfera o la luz del sol. Pero es teóricamente posible que los hombres excluyan el aire y la luz de sus cuerpos, aunque la pena que deban pagar por tal locura sea sin duda la muerte física. Parejamente, libres son, si tal escogen, de negar y repudiar la gracia, pero con consecuencias no menos desastrosas para el espíritu. Por otra parte, la vasta mayoría de los hombres, aunque inconscientemente, aceptan los dones de la gracia hasta el punto de al menos abstenerse de la deliberada comisión de suicidio. Pero de los que así la aceptan, pocos son ciertamente los que aprecian su plena significación como medio de conseguir sus verdaderas potencialidades como seres humanos. Con tal ocasión, Agustín denuncia como rancio paganismo el sentimiento de que "Dios ayuda a quienes se ayudan a sí mismos". "Dios", declara, "ayuda también a los que no se ayudan, a fin de que sí puedan ayudarse".[185] Para ello les provee con los elementos necesarios para alcanzar la buena voluntad. Esto es, de tal suerte "difunde amor por sus corazones que el alma, restablecida, hace el bien no por temor del cas-

[182] Véase *De Civ. Dei*, xxi. 19 *ss.*, sobre uso y abuso de plegaria y sacramentos.

[183] *De Vera Relig.* muestra fases sucesivas en la evolución del hombre espiritual. Véase *De Doct. Christ.* ii. 7, sobre el *gradus ad sapientiam* diseñado por Isaías: *1) timor 2) pietas 3) scientia 4) fortitudo 5) consilium 6) purgatio cordis.*

[184] *De Civ. Dei*, xv. 6.

[185] *Retract.* i. 9; *Ep.* ccxvii *a)* cap. v; *De Dono Persev.* xxiv. 60.

tigo, sino por amor a la justicia".[186] De consiguiente, es instructivo considerar las etapas en que lleva a efecto su obra saludable.

Partiendo de la concepción de la virtud intrínseca o natural, la teologia clásica (pindárica) había trazado un esbozo del descenso del espíritu desde la prosperidad, por saciedad y arrogancia, hasta la destrucción. Quedaba para el cristianismo, cuyos supuestos iniciales eran precisamente inversos, ofrecer información inteligible sobre el proceso y la técnica de la salvación. Y lo emprendió aproximadamente como sigue: La operación de la gracia empieza produciendo en el alma una convicción de "pecado", esto es, de ser cierto que la *malaise (perturbatio et miseria)* de que sufre es debida no a algo exterior a sí mismo, sino a sus propias deficiencias congénitas y adquiridas. Coincidiendo con ello, empero, asoma el sentido de que tales deficiencias no son incurables, antes es posible vencerlas reconociendo el principio saludable y su capacidad de auxiliar la mente enferma. Ello significa el "perdón", esto es, el darse cuenta de la posibilidad de abrir cuenta nueva y nuevo trato, que empezará automáticamente como efecto de haber asentido al punto de vista cristiano.[187] Pero decir que el perdón depende de aceptar los principios cristianos es decir que induce a la humildad, esto es, al "pegarse a Dios" *(adhaerere Deo)*, como condición de su renuevo. La humildad cristiana, sin embargo, lejos de implicar rebajamiento ante el mundo, es la única seguridad de la independencia ante él. Esto es, trae consigo antes fuerza que flaqueza: no el vano sueño de robustez hercúlea o sobrehumana, sino la fuerza substancial que fluye de acatar el verdadero venero de iluminación y poder. Y permite así el esfuerzo requerido para vencer la interna discordia y disentimiento, y establecer en definitiva la coordinación de la carne y el espíritu llamada "paz de Dios". En otras palabras, indica una disciplina específicamente cristiana como avenida de la felicidad.

Esta disciplina es, sin duda, penosa y exigente; como Agustín lo observa habrá revulsiones *(reluctationes)* de la carne contra el espíritu mientras durare la vida. Por tanto, ella presupone nuevos "dones de gracia", como el de la perseverancia;[188] la misma requerida para el desarrollo de cualquier músculo moral y mental que el hombre posea. Así, incluye el frecuente y riguroso examen de sí mismo, cuya regla es que,

[186] *De Corrept. et Grat.* ii y iii.

[187] Véase el cap. VII de esta obra, p. 262. Que Juliano no acertara a entender el sentido del perdón, lo muestran sus observaciones sobre Constantino y su afirmación de la "férrea ley de la justicia retributiva".

[188] *De Dono Perseverantiae,* i. 1: "asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo".

en todos los dudosos y arduos problemas del pensamiento y la acción, de nadie o nada hay que recelar tanto como de sí propio. Incluye también la práctica de virtudes tales como la continencia y la misericordia.[189] Finalmente, comprende la paciencia, con todo lo que ella supone como sufrimiento y sacrificio. Con respecto a estas últimas virtudes, hay que observar que su valor no deberá ser medido en términos de intensidad y duración, independientemente del fin a que sirvieren. Como lo dice Agustín "es la causa por la que sufre, mejor que sus sufrimientos, lo que acredita al mártir" Esto es, el sufrimiento, para su valor moral, debe ser inteligible. Y ello sólo ocurre cuando el fin a que tiende lo merece en el más alto grado. Para Agustín, éste, es la supresión del desordenado calor (*turbidus calor*) y el desarrollo del poder espontáneo (*spontanea potestas*). Lo cual explica y justifica el esfuerzo cristiano de autodisciplina, distinguiéndolo a la vez de las múltiples formas de ascetismo corriente en el mundo pagano. Esta disciplina recibe el nombre de sumisión de la carne, bien soberano, eterna vida.[190]

Alcanzar esta vida es alcanzar un ideal de sabiduría a que en vano aspiró el paganismo, la sabiduría del discernimiento cristiano. Halla éste expresión en lo que llamaremos dos modos: *a)* como verdad substancial (mejor que "formal"), y *b)* como substancial (mejor que "formal") moralidad. En tanto que verdad, cabe describirla como razón irradiada por el amor; en tanto que moralidad, como amor irradiado por la razón. Es, pues, a un tiempo, el valor de la verdad y la verdad del valor. En su carácter de valor-verdad, se aleja a buen paso del ideal de verdad postulado por la ciencia clásica. Dicho ideal había sido puntualmente declarado por Julio César como verdad aprehendida a la fría luz de la razón, libre de odio y amor, ira y piedad, pasiones que ofuscan la mente".[191] Al claror de la sabiduría cristiana, sin embargo, el ideal clásico de la verdad se revela por lo que es: por herético. Y eso desde dos puntos de vista, igualmente importantes. Porque, para empezar, es, como la propia palabra herejía (αἵρεσις) lo dice, resultado de una arbitraria preferencia o elección, y, por ende, en terminología cristiana, "de mano de hombre". El hecho de que aparezca tal no significa que sea inútil. Al contrario, es admisible su pretensión a cierta validez limitada. La pretensión puede, sin embargo, defenderse tan sólo en términos de co-

[189] *De Mor. Eccl.* 19. 35: "in coercendis sedandisque cupiditatibus quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius"; *Retract.* ii. 33, sobre la importancia de recordar la oración: Perdónanos, como perdonamos a nuestros deudores.

[190] *De Civ. Dei*, xix. 4, *aeterna vita.*

[191] Salustio, *Cat.* 51. 1-2.

herencia, consistencia, etc.; esto es, con relación a un "sistema" de pensamiento que, discurrido por humanas mentes para propósitos humanos, sea hasta ese punto artificial o ficticio. Como verdad, pues, su valor es meramente utilitario o pragmático, teñido de una relatividad de la que, como *inventivo*, no puede substraerse. Y, en segundo lugar, decir que la verdad clásica es de mano de hombre, es dirigir la atención hacia su autor y hacia las condiciones en que fué labrada. Pero, por desdicha, eso consiente poca o ninguna base para garantía de su carácter. Porque, como vimos, el ideal de la *scientia* clásica es el de una "pura" razón operando *in vacuo*. Como ideal de conocimiento, éste es, humanamente hablando, imposible y absurdo; ya que, como Agustín insiste en afirmar, no puede haber conocimiento sin sentimiento, ni sentimiento sin conocimiento. Suponiendo, empero, que tal ideal pudiera ser logrado, lo sería en todo caso a expensas de una espantosa mutilación del sujeto conociente. Por lo tanto, desde el punto de vista del sujeto y el objeto, el conociente y lo conocido, la *scientia* clásica es una herejía. En tal plan podrá conseguir un valor convencional, pero jamás el esencial y creador, el de la verdad divina.

La crítica de la verdad clásica lo es, a la vez, de la ética su compañera. Para el clasicismo, la moralidad es materia *o bien* de emoción *o bien* de razón. La primera es estimada subjetiva, particularista, bárbara; la segunda, objetiva, universal, la del hombre civilizado.[192] La *sapientia* cristiana, con todo, toma el atajo entre esas herejías de la inteligencia científica para basar el juicio moral en la *bona voluntas*, dándole con ello una validez que ningún sistema de ética formal podría reclamar adecuadamente.[193] Porque el juicio de la *bona voluntas* no viene de ciega emoción instintiva, ni, por otra parte, de calculada utilidad individual o social. Es un juicio del hombre en su conjunto. Por ello descarta ideales ya de la barbarie (pensar con la sangre) ya de la civilización (*ataraxia*, *apatheia* clásicas) para insistir en que "las pasiones deben ser atrailladas y gobernadas para que sirvan al propósito de la justicia". "No está la cuestión para nosotros", declara Agustín, "en que la mente se encolerice, sino en por qué se encoleriza; no en que esté triste, sino en por qué se entristece; no en que tema, sino en por qué teme."[194] En su nueva actitud descubre Agustín la base de una ética no formal, sino substancial, cuya entereza se comprende en la ley de amor (*lex caritatis*).

La ley del amor [enuncia] comprende todas las discusiones y escritos

[192] Véase el cap. VII de esta obra, p. 268; los rigores de Juliano contra la ética cristiana tal cual la viera *a)* en Constantino, y *b)* en la grey de Antioquía.

[193] *De Lib. Arbit*, I. 13. 27.

[194] *De Civ. Dei*, IX. 4 y 5.

de todos los filósofos, todas las leyes de todos los Estados. Y se formula en dos preceptos de los que penden, según las palabras de Cristo, la ley toda y los profetas: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y toda tu alma y toda tu mente, y a tu prójimo como a tí mismo.*

Ésta [concluye] es vuestra física, vuestra ética, aquí está vuestra lógica; aquí también la salvación para el Estado que merezca alabanza.[195]

Porque lo que como base procura es la nueva coordinación de mente y sentido, pensamiento y actividad, avanzando juntos y, por decirlo así, a pleno vapor. En tal carácter, es ofrecida como doctrina de salvación al individuo y, mediante él "a un mundo hecho podredumbre y desintegración".[196]

Vista así, su primer servicio es el de desinflar los ídolos de la academia y el mercado, esto es, la mitología del secularismo. Como vimos, la mitología entra en dos divisiones generales: *1)* la del materialismo clásico, y *2)* la del idealismo, clásico también, el primero de los cuales considera el cosmos como una gran máquina, y el segundo como una gran alma. Para Agustín, la cosmología mecánica es tan grotesca que apenas si merece la atención de un pensador serio.[197] Considerada como imagen del universo, es la más grosera de todas las posibles abstracciones; mientras que la filosofía de la mente y moción que supone es tal, que apenas si hubiera podido ser inventada, de no existir quienes se imaginan autómatas, papel que, en la naturaleza de las cosas, no puede el ser humano sostener coherentemente o por largo tiempo. La otra, la cosmología de la gran alma, que prevaleció mucho más en la antigüedad clásica, era, a la vez, harto más seductora y peligrosa, por apelar, precisamente, al espíritu de devoción y abnegación, que es uno de los fundamentales y más arraigados instintos de nuestra raza. Con todo, evocó ese espíritu sólo para degradarlo, pervertirlo y, al fin, acabar con él. Porque, al implicar un imposible ideal unitario, tendía a unificar por identificación o submersión, cuya consecuencia sólo podía ser física o moralmente peligrosa para quien en ella se empeñase. Lo que pedía era, en efecto, que el individuo se depusiese de su condición dada por Dios, para postrarse, no ante la realidad, sino ante una ficción de su propia imaginación, el llamado "espíritu colectivo", mostrado en la familia, la clase, el Estado. De tales personificaciones acaso la más obvia era la llamada "espíritu de la familia", cuya supuesta "inmortalidad" se hallaba en marcado contraste con el presumido carácter efímero de

195 *Ep.* cxxxvii. cap. v. 17.
196 *De Civ. Dei*, ii. 18: "doctrina saluberrima tabescenti et labenti mundo".
197 viii. 5 y 7; xi. 5.

sus "representantes" en la corta vida, quienes, según el lenguaje de la jurisprudencia, "mantenían la persona" de esa entidad hipotética. El error era ahí a la vez intelectual y moral. Porque, como pretendía la lógica falacia de que sólo el "tipo" era real, provocaba un vano esfuerzo. para dramatizarse uno en el papel del antepasado muerto, lo que impedía toda posibilidad de genuino desenvolvimiento ético por parte del vivo. Y lo que podía decirse de la familia no era menos cierto al tratarse de cualquier otro grupo, aunque sus títulos de extensión y finalidad fuesen los de la misma Roma Eterna.

Subvertir la ideología del secularismo no equivalía a destruir la real estructura de la sociedad secular, sino considerarla bajo nueva luz. Pero esto era de inmensa importancia. Porque era ver el Estado no ya como forma final de la comunidad, sino meramente como instrumento regulador de las relaciones del que Agustín llama el hombre "exterior" (*exterior homo*). Cumplía esta función el Estado aplicando métodos cuyo valor dependía de su eficacia como "medios de intimidar a los malos y permitir a los buenos que vivieran entre ellos con mayor sosiego"; y, desde este punto de vista, las instituciones del orden secular "no habían sido trazadas en vano", antes podían sostener que las justificaba "cierta razón y utilidad".[198] La ventaja así lograda era, con todo, puramente negativa, ya que "el efecto de la ley es condenar el acto, sin remover la disposición dañada". Se le obtenía, además, represando fuerzas psicológicas cuya explosión sería proporcional al grado de presión que el Estado creyera preciso ejercer. "Porque la prohibición sirve para agravar el deseo de lo vedado cuando la justicia no fuere tan amada que venciese el amor de ella al deseo de hacer lo malo." [199] Esto es, que el papel del Estado es puramente formal, y, en tal modo, puede "reconstruir" o "renovar" pero no "regenerar". En esos términos Agustín fija, sobre los hitos de la acción política, un parecer que le disocia no sólo de las pretensiones del idealismo clásico, sino también de la mal concebida labor legislativa que emprendiera el imperio nominalmente cristiano.[200]

Pero si así, categóricamente, rechaza Agustín las pretensiones de la política creativa, no es para establecer una herejía nueva, comparable a cualquiera de las antipolíticas, tan corrientes en el mundo clásico y post-

[198] *Ep.* cliii. 16: "non sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, ungulae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris. Habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Haec cum timentur, et coercentur mali et quietius inter malos vivunt boni"

[199] *De Civ. Dei*, xiii. 5.

[200] Véanse los caps. v-ix de esta obra.

clásico. No es cínico cristiano que reivindique el derecho de aislarse física, moral o intelectualmente de la sociedad de su especie. Y si afirma su derecho a la libertad, no se refiere a la libertad de "decir lo que se piense y pensar lo que se quiera", sino de la que consiste en la sumisión a la verdad. No es ello ignorar empíricos valores como los de *liberté*, *égalité* y *fraternité*. Es, empero, darse cuenta de que cualquier genuino sentido que esos valores puedan tener, dependerá del mantenimiento de la libertad espiritual o "personal"; y de que permitir a los de dañada disposición que esclavicen la mente de uno, es ofrecerles la mejor ocasión posible de esclavizar además el cuerpo. Pero si Agustín se niega al aislamiento, tampoco es secesionista del tipo representado por Tertuliano.[201] Para él es evidente que, en definitiva, no puede haber transacción entre las demandas del César y las de Cristo. César deberá, pues, abandonar su pretensión a la independencia y someterse a los principios cristianos o prepararse al sino que aguarda al pecado y error en su conflicto secular con la justicia y la verdad. Porque Cristo, como él señala, no dijo *mi reinado no es* DEL *mundo*, sino *mi reinado no es de* ESTE *mundo*. Su sentido está mejor expresado en la plegaria *venga a nosotros tu reino*.[202] Así pues, admitir como final cualquier dualismo entre el "hombre moral" y la "sociedad inmoral", es perpetrar la más viciosa de las herejías, es negar la cristiana promesa y subvertir el fundamento de la esperanza cristiana.

Por otra parte, aceptar esa promesa como válida es reconocer la posibilidad de una nueva integración de la vida humana, por cuyo efecto las múltiples formas de la herejía secular sean al fin vencidas. Tal integración es posible porque se basa en un bien que, distintamente de los bienes del secularismo, es común, comprensivo, inagotable, en modo alguno susceptible de expropiación o acaparamiento: nada menos, en realidad, que el propio Dios. En su aplicación, pues, al individuo, no le confina entre los angostos límites de la *polis* ("unidad" cultural, racial y territorial), ni le enfrenta a la necesidad de una elección entre alternativas igualmente arbitrarias y artificiales, por ejemplo, la vida "activa" o la de "razón", de "sociedad" o de "contemplación", herejías dentro de una herejía, sino que, al contrario, le ofrece una "vida" en que todas se incluyen: la vida de la "buena voluntad". Y ésta, después de vencer, como se dijo, las herejías y cismas de la vida individual, vence las que vician la de la sociedad. Porque, así como no reconoce elemento de la individual experiencia que no pueda ser explicado en términos de la vo-

201 Véase el cap. VI de esta obra.

202 *Retract.* i. 3. 2.

luntad individual, así también niega que exista incógnita alguna en la "vida" de la sociedad que no pueda ser resuelta en términos de asociación: la deliberada asociación de individuos para alcanzar los fines que dieren por buenos. Al hacerlo revela su poder de exorcizar a los demonios, pues disipa de una vez para todas los fantasmas (dioses o espectros) endémicos alrededor de la mente política. Al mismo tiempo pregona la solidaridad humana, no como vaga aspiración del futuro remoto sino como hecho presente y vivo, a cuya luz todos los obstáculos a la fraternidad de los hombres se revelan meramente artificiales. Como ya notamos, esa solidaridad se funda en la unidad de naturaleza.[203] Esto es, se trata de la unidad de los seres dotados de la capacidad de sentir y pensar.[204] Como tal, trasciende todas las distinciones de raza, clase, cultura y sexo.[205] Así, "Adán es cualquier hombre"; no, sin embargo, como "tipo" sino porque él "prefiguró" en su particular experiencia la de todos sus descendientes. Y, por análoga razón, "todo hombre es mi prójimo".

Admitir la verdad de estas proposiciones es notar que, para dar efecto a ese hecho de la vecindad humana, lo que realmente se requiere es un concertado esfuerzo de buena voluntad. Esto es, que conducen a una nueva visión de la sociedad basada en "la unidad de fe y el vínculo de la concordia". Esa unidad es absoluta; la sociedad así constituída es "un cuerpo en Cristo". Y al mismo tiempo es universal, en un sentido en el que no pudo soñar ni siquiera el llamado universal imperio: potencialmente tan amplia e inclusiva como la misma raza humana. Además, es única entre las sociedades porque sólo en ella "la vida del conjunto" no es asegurada a expensas de las partes; mas, lejos de hacer violencia a la personalidad humana, existe para promover su más pleno desarrollo posible. Eso indica que rechaza el ideal secular del totalitarismo, de cualquier modo que se vista; su ideal no es de comunismo o fascismo, sino de comunidad: la "comunión de los santos". Indica también que es profundamente democrática, y ello desde varios puntos de vista. Porque *1)*, como Agustín dice, "recluta sus ciudadanos en todas las razas y todas las culturas, sin la menor consideración de diferencias de costumbre, ley e instituciones".[206] Y *2)* impone, a todos por igual, precisamente las mismas obligaciones y deberes; las obligaciones y deberes que

[203] P. 473 de esta obra.

[204] *De Gen. ad Litt.* iii. 20; y *De Gen. ad Manich.* i. 17. 27.

[205] *De Trin.* xii. 7. 12: "hic factus est homo ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae"; véase *De Civ. Dei,* xxii. 17: "creatura est ergo Dei femina sicut vir".

[206] *De Civ. Dei,* xix. 17.

prescribe la Ley de Amor. Finalmente, *3)* al asumir que todos los hombres son pecadores, rechaza en absoluto las pretensiones del superhombre-salvador, terrena providencia a cuya *virtù* y *fortuna* era invitada la humanidad a confiar su destino. Postula, pues, una clase de dirección radicalmente nueva, que difiere tanto en propósito como en técnica de cualquiera de los varios tipos de jefatura o gobierno corrientes en el mundo secular. Tal es el episcopado, "nombre", como dice, "no de distinción, sino de trabajo".[207] Por esas razones la sociedad cristiana se tiene por "sociedad perfecta" *(societas perfecta)*. En vez de la "apariencia y sombra de paz" garantizada por el secularismo, incluye la substancia de una paz en que aparece la más colmada medida de orden y concordia posibles en seres humanos, la paz de una asociación cuyos miembros "gozan a Dios, y en Dios se gozan uno a otro" [208] A esta paz se obligan en un nuevo juramento o sacramento *(sacramentum, sacrum signum)*; un sacramento concebido, no como entrega parecida a la del ciudadano del mundo, que cede su voluntad para que se la custodie el soberano, sino mejor como pacto de emancipación de la temporalidad, que juntamente conciertan hombres que en ello se profesan ajenos al secularismo *(peregrini)*. Es pacto que no sujeta a la divinidad del César, sino salva de ella, lo que místicamente se proclama mediante el bautismo en nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.[209] Al mismo tiempo, es voto de firme oposición a cuanto negare o rechazare las demandas del evangelio. En esta oposición halla el cristianismo la verdadera lógica del *saeculum*, la mano de Dios en la historia humana.

Así considerada, esa historia aparece en efecto como "conflicto de opuestos", pero los elementos de oposición no resultan los que el clasicismo había imaginado. Porque no son reflejo de fuerzas físicas contendientes, en cuyo choque incumba a la humanidad un papel dudoso e incierto de "factor subjetivo de un proceso objetivo". Ni muévese al hombre al alejamiento de la naturaleza; al sujeto, de su objeto: conflictos para el logro de bienes materiales o ideales, esto es, meramente humanos y subjetivos, siempre huídos de quien los pretenda asir. Entendida propiamente, la historia es la memoria de una lucha, no para la realización de valores materiales o ideales, sino para la materialización, incorporación y registro en la conciencia de los valores reales, los valores de

[207] xix. 19. [208] xix. 13.

[209] Tal es la llamada fórmula bautismal, dada en Mateo, xxviii. 19. El mitraísmo había tomado la palabra *sacramentum* del ejército romno. Cumont, *R. O.* [4], pref. p. x, y p. 207, n. 5. En cuanto al *sacramentum* a César aceptado por la población civil, véase a Dessau, *I.L.S.* (provincia de Paflagonia, 3 a. c.).

verdad, belleza y bondad que, por decirlo así, se le echan encima como verdadera condición de su vida y ser. En esos términos, y sólo en ellos, puede el esfuerzo secular del espíritu humano ser explicado y justificado, pues sólo así se convierte en inteligible.

Llamar reales a esos valores, es decir que son esenciales, substanciales, inherentes a la propia constitución del universo. Como tales, existieron siempre: *En el principio era el Verbo.* No puede, pues, existir nada parecido al mal esencial o substancial; lo que se llama mal, será, según la naturaleza de las cosas, deficiencia o perversión del bien, pero no existe cosa tan viciada en su naturaleza por la corrupción, que ésta haya destruído los últimos vestigios de aquélla.[210] En otras palabras, aun la naturaleza del diablo, en cuanto sea naturaleza, es buena; aun sus mentiras, para servir su propósito de mentir, deben tener verosimilitud, esto es, hallarse salpicadas de elementos de verdad. La bondad y la verdad, tan primeras en la naturaleza, son, además, finales en ella. En el conflicto siempre renovado contra pecado y error, son substancia ante la sombra, unidad ante división, conjunto ante parcial imagen deformada y mera parodia de sí misma. En tal conflicto, ¿quién podía dudar de a qué parte correspondería la victoria definitiva? Por lo tanto, las antítesis aparentemente irreconciliables que se ofrecen dondequiera en la naturaleza, no deben ser aceptadas como finales. Su destino, en realidad, es verse totalmente consumidas en la postrera conflagración o quemazón del pecado y el error que señalará la renovación del mundo.

La venida de Cristo a la carne, junto con todas las magníficas obras cumplidas en él y realizadas en su nombre, el arrepentimiento de los hombres y el nuevo sesgo de sus voluntades hacia Dios, la remisión de los pecados, el don de rectitud, la fe del devoto... la subversión del culto de imágenes y demonios, la prueba de la fe en los procesos, la purificación de los que perseveraron y su libramiento de todo mal, el día del juicio, la resurrección de los muertos, la condenación eterna de los compañeros de infidelidad, la eterna supremacía de la gloriosísima sociedad de Dios y su goce eterno de la visión divina, todos esos acaecimientos fueron predichos y prometidos en las Escrituras; y tan gran copia de estas predicciones aparecen cumplidas, que nos asiste el derecho, por propio espíritu de devoción, de anticipar el cumplimiento de las restantes.[211]

Anticipar tal futuro, es creer que los valores física y metafísicamente reales, lo son, al propio tiempo, históricamente. Inherentes al principio creador, se revelan en la historia como valores de una experiencia creativa, que, como tales, deberán ser progresivamente incorpo-

[210] *De Civ. Dei,* xix. 12.

[211] *De Civ. Dei,* x. 32 (s).

rados en la conciencia de la raza. Por eso dicha experiencia puede llamarse instrucción de los seres humanos en el conocimiento y amor de su propio bien. En este proceso, Dios es el maestro y el hombre el alumno; el premio de la victoria es la vida eterna, la pena del malogro es muerte, la segunda muerte, o sea muerte no del cuerpo sino del alma. Esto es, el mundo es una escuela, no un presidio *(ergastulum)*. Y si las pruebas y tribulaciones a que se halla sometida la humanidad parecen rigurosas, mitiga ese rigor el hecho de no estar impuestas sino para rescatar al hombre del abismo del pecado y error tenaces, disponiéndole así para el futuro que le está reservado.[212] Éste es un futuro de vida abundante, vida de la voluntad plenamente integrada, cuya garantía está en la promesa de un mejor "mundo venidero".

Por lo tanto, la visión del milenio no es un mito, ni tampoco el sueño insubstancial de una edad de oro, país de lotos, todo facilidad y pereza que no representa, en el fondo, más que la herejía de una imaginación que conceptualiza. Ni depende su obtención de la presunta actividad de fuerzas demónicas, poder sobrehumano de la inteligencia de un Prometeo o bien muscularidad como la de Hércules. Al contrario, es una perspectiva ofrecida a los seres humanos, una perspectiva por la que están llamados a trabajar y batirse, porque en ella tendrá cumplimiento su humanidad.

Apenas si cabe discutir la validez de esta promesa. Cósmicamente se halla, como vimos, implícita en la naturaleza del principio creador y motor; históricamente, se demostró *1)* en la vida de Cristo, el "hombre sin pecado", mediador entre Dios y el hombre, *2)* en las vidas de quienes, mediante Cristo, aprehendieron el camino de salvación. Cabe notar, en este punto, que la doctrina cristiana que hace referencia a la mediación se desenvuelve en sumo contraste con las nociones paganas que relacionaban ésta, no con una genuina encarnación del Verbo, sino con la existencia de "seres intermediarios", a cuya luz la posibilidad de la salvación resultaría tan hipotética como la existencia de los seres de quienes se hacía depender.[213] Ya observamos que tras esas nociones asoma la más viciosa de las herejías, la de los dos mundos, cuya discon-

[212] *Ib.* xxi. 15. En esta coyuntura el cristianismo distingue entre mal físico y mal moral. Sobre el primero, véase *Enchirid.* iii: "Deus omnipotens... nullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotents et bonus, ut bene faceret et de malo". En tanto, el deber del cristiano es seguir el precepto implicado en Juan ix. 1-6. Sobre el mal moral, *De Trinitate,* xiii. 16. 20: es o un llamado para la enmienda, o ejercicio y prueba o (en fin) indicación de que la verdadera felicidad no es para alcanzada acá abajo.

[213] Platón. *Banquete,* 202 D: πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

tinuidad busca el paganismo vadear por tan débil expediente. Sin embargo, para el cristiano, que cree en la existencia de un solo mundo genuinamente real, y no mundo arquetípico, sino el actual de la concreta experiencia humana, resultará cierto el dicho de estar ya el reino presente entre los hombres, con sólo que tengan buen juicio y deseo de verlo. Este reino es, poco más o menos, la sociedad divina, la congregación de los fieles, la Iglesia en la tierra ("ergo et nunc acclesia regnum Christi regnumque sanctorum"). En la historia humana, pues, la mano de Dios es el poder de Dios, y el poder de Dios es el poder del bien, esto es, de la voluntad plenamente integrada.

Ver la historia a estos fulgores es distinguir el punto de partida entre dos sociedades "que ambas gozan temporales bienes y padecen males temporales, pero con fe diferente, con diferente esperanza y diferente amor.[214] Es ver que la "disparidad y contrariedad" entre ellas no son de naturaleza, sino le voluntad.[215] Es, además, advertir que en el final y completo predominio de la buena voluntad sobre la dañada se halla el verdadero desenlace del *saeculum.* No es lucha que deba ser resuelta a meros golpes, como si las fuerzas contendientes no fueran más que masas en movimiento. Ni es tampoco pura batalla de ideas abstractas, que pueda acogerse a la atmósfera enrarecida de las academias. Lo que pide es un esfuerzo unido de mano, corazón y cabeza, para descubrir el carácter ficticio de los valores seculares y vindicar la realidad de los derechos cristianos. Por otra parte, como conflicto con el error y el engaño, hay que emprenderlo sin rencor ni amargura, sino sólo con piedad y amor. A tal tarea el mílite cristiano es impelido por su convicción de que, siendo única la genuinamente saludable verdad cristiana, su inmediata aceptación es del mayor posible momento para el bien del linaje. Para él, pues, la historia es profecía: esto es, su verdadera significación se halla no en el pasado ni en el presente, sino en el futuro, en la vida del "mundo venidero". Que éste haya sido de tal modo aplazado se debe, no a ninguna falta por parte del divino maestro de esta escuela, sino sólo a la ciega, obstinada resistencia de la humanidad.

[214] *De Civ. Dei,* xviii. 54.
[215] xi. 33.

ÍNDICE ANALÍTICO



ÍNDICE GENERAL

Se terminó de imprimir
este libro,
Cristianismo y cultura clásica,
el día 21 de marzo de 1983,
en los talleres gráficos
Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24. Madrid-5